Prof. ENRICO MESTICA

LA PSICOLOGIA

NELLA

DIVINA COMMEDIA

LAVORO PREMIATO

DALLA R. ACCADEMIA DELLA CRUSCA

NEL CONCORSO REZZI

FIRENZE

R. BEMPORAD & FIGLIO

CESSIONARI DELLA LIBRERIA EDITRICE FELICE PAGGI

Via del Proconsolo, 7

1893

Prezzo: Lire 2,25

LA PSICOLOGIA

NELLA

DIVINA COMMEDIA.

Prof. ENRICO MESTICA

LA PSICOLOGIA

NELLA

DIVINA COMMEDIA

LAVORO PREMIATO
DALLA R. ACCADEMIA DELLA CRUSCA
NEL CONCORSO REZZI

FIRENZE
R. BEMPORAD & FIGLIO
CESSIONARI DELLA LIBRERIA EDITRICE FELICE PAGGI
Via del Proconsolo, 7

1893

A MIA MADRE.

INTRODUZIONE.

I.

S'era appena ricongiunta l'anima del divino poeta alla sua gentilissima Beatrice, che nelle piú cospicue città d'Italia si cominciò a istituir cattedre e a nominare insigni maestri perché esponessero pubblicamente al popolo affollato la profonda dottrina che si ascondeva *sotto il velame delli versi strani.* Gli esemplari della *Divina Commedia* si moltiplicarono e si diffusero rapidamente, e con essi sempre piú l'amore e l'ammirazione al poeta. Nè mancarono di quelli che posero tutto il loro ingegno a scriver commenti.

Con Jacopo figlio di Dante comincia appunto la lunga schiera di quei commentatori, che, per

esser vissuti ai tempi del poeta, o poco dopo, fondandosi su la tradizione orale, agevolati da tutte le condizioni di quella vita a intender bene il linguaggio di lui e a penetrare nel suo pensiero, ci vengono a indicare il piú delle volte i veri intendimenti del poeta stesso. Se non che queste prime interpretazioni, bene spesso avvolte in pesante erudizione e in lunghe discussioni scolastiche e dottrinali, non sempre sono state debitamente apprezzate, laddove meriterebbero tutto il nostro studio e la nostra attenzione. Nessuno degli antichi commentatori, ad esempio, nell'esposizione dell'allegoria generale del poema accenna menomamente al senso politico che i moderni interpreti hanno voluto ritrovarvi ad ogni costo. Essi sono tutti intenti al concetto morale, e tutta morale è l'interpretazione del Veltro, morale quella di Virgilio, di Beatrice, di Catone. Non già che l'intendimento politico si debba del tutto escludere dal poema sacro; ciò sarebbe contrario alle dottrine dell'Alighieri, il quale, mirando nell'opera sua a richiamare gli uomini dallo stato di miseria in cui erano, per ricondurli alla perfezione morale, credeva necessaria l'opera

dell' imperatore e quella del pontefice, con la riforma dei corrotti costumi, specialmente del clero, l'abolizione del dominio temporale dei papi e la restaurazione dell' impero universale; ma ci sembra esagerazione il voler dare importanza massima ad un senso, a cui non ne diedero alcuna i commentatori contemporanei o quasi contemporanei al poeta. Del resto non dobbiamo di ciò maravigliarci, pensando che le nobili aspirazioni dei nostri patrioti moderni trovavano un'eco nel libro di Dante, che fu considerato la Bibbia degl' Italiani, ed egli il vero poeta del risorgimento della nostra patria.

Nel passare a rassegna i principali commenti che su la *Divina Commedia* furono scritti a cominciare da Jacopo Alighieri fino ai nostri giorni, noi dovremo limitarci a esaminarli, brevemente, in quelle parti che hanno attinenza col nostro lavoro, vale a dire nell' esposizione delle dottrine filosofiche del divino poeta.

L'esposizione riassuntiva della tessitura delle tre *Cantiche,* fatta in terzine da Bosone da Gubbio, coetaneo e amico di Dante, con intento tutto morale e religioso, è un notevole documento dell' interpretazione che davano al nuovo

poema i maggiori letterati e dotti d'allora.[1] Nulla o quasi nulla troviamo nelle brevi *Chiose* di Jacopo alla prima cantica[2] che riguardi le scienze scolastiche; solo qua e là brevi citazioni di Aristotile. « Acciò che del frutto universale » (dice l'autore nel proemio) « novellamente dato al mondo per lo illustre filosofo e poeta Dante Alighieri fiorentino con più agevolezza si possa gustare per coloro in cui il lume naturale alquanto risplende senza scientifica apprensione, io Jacopo, figliuolo di Dante, per maternale prosa dimostrare intendo *parte del suo profondo e autentico intendimento.* » Queste ultime parole danno a tali chiose un valore grandissimo, essendo che probabilmente vi si rispecchia nelle sue linee principali il vero e proprio intendimento del poeta. Strettamente collegato con le *Chiose* è un Capitolo o *Divi-*

---

1) Il Capitolo di *Bosone da Ugobbio sopra la esposizione e divisione della Comedia di Dante* si legge nel volumetto *Rime di M. Cino e d'altri del secolo XIV,* Firenze, Barbèra, 1862.

2) *Chiose alla Cantica dell' Inferno di Dante Allighieri attribuite a Jacopo suo figlio, ora per la prima volta date in luce,* a cura di Lord Vernon. Firenze, Baracchi, 1848.

sione,[1] come egli lo chiama, dove in terzine non spregevoli si raccolgono le partizioni principali della *Divina Commedia*, e si accenna al fine morale a cui si drizzò

> « . . . . l'alta fantasia profonda
> Della qual Dante fu comico artista. »

Più importante è un altro suo componimento poetico intitolato il *Dottrinale*,[2] poemetto scientifico e morale in versi settenari riuniti a sestine, che ci ricorda il *Tesoretto* del Latini.

Maggiore dottrina mostra Graziolo de' Bambagiuoli, cancelliere bolognese, nel suo commento latino alla prima cantica;[3] ma anch'egli tutto intento ad esporre l'allegoria del poema e, più che questa, il senso letterale, trascura la parte filosofica.

Il più compiuto e il più dotto dei commenti antichi è certamente quello di Jacopo della

---

1) *Raccolta di Rime toscane.* Palermo, Tipografia Assenzio, 1817, vol. III.

2) Ivi.

3) Fu pubblicato nel 1848 in Firenze da Lord Vernon sotto questo titolo: *Comento alla Cantica dell' Inferno di Dante Alighieri di autore anonimo.*

Lana, bolognese,[1] contemporaneo e amico di Dante. Esso si estende a tutte le tre cantiche, delle quali ci dà l'esposizione letterale e allegorica, dilungandosi bene spesso, specialmente nel *Paradiso,* in discussioni filosofiche e teologiche, secondo le idee de' suoi tempi. La dottrina vi sovrabbonda; ad ogni breve tratto vediamo citata la Sacra Scrittura, Aristotile, i Santi Padri, San Tommaso, le cui opere mostra di avere assai familiari. Apriamo questo commento al canto quarto del *Purgatorio,* e precisamente a quel punto dell'introduzione dove prende a spiegare i primi versi di esso, riguardanti l'errore dei Platonici che ammettevano tre anime tra loro distinte, e vi troveremo trattata la questione con molta chiarezza. Al canto decimosesto tratta la questione se il nostro intelletto sia sottoposto ai movimenti del cielo, e svolge la dottrina di Dante, dimostrando che « l'anima, che è una essenzia intellettuale in la virtude intellettiva, non può

1) Fu pubblicato primamente col testo della *Divina Commedia* nel 1477 a Venezia da Vindelino da Spira, e ripubblicato negli anni 1865-66-67 a Milano e a Bologna da Luciano Scarabelli.

essere signoreggiata, nè disposta, nè ordinata dal cielo, che è una corporale essenzia. » Quindi passa a dimostrare che « niuna cosa è che muova e possa muovere la volontade umana dirittamente e *immediate,* salvo che Dio, che è lo suo obietto. » E al canto venticinquesimo, dove si parla della generazione umana, egli espone partitamente e sempre con chiarezza la dottrina dantesca. Sarebbe troppo lungo il procedere in tale esame, e però, concludendo, diciamo che questo commento ha grande importanza, e che ad esso attinsero, come a fonte principalissima, tutti gli altri commentatori.

Compiutissimo poi nella storia aneddotica e contemporanea, e assai pregevole per la lingua è pure quel commento dell' Anonimo fiorentino, a cui gli Accademici della Crusca dettero celebrità con la denominazione di *Ottimo.*[1] Egli si vale dei commenti de' suoi predecessori, e più d' ogni altro di quello di Jacopo della Lana, di cui bene spesso riferisce dei passi interi, specialmente per ciò che riguarda la parte

1) Fu pubblicato per cura di Alessandro Torri in Pisa, 1827-29.

filosofica. E per questa parte poi merita grande attenzione il commento latino di Pietro figlio di Dante,[1] poiché con tutta probabilità si riferiscono in esso, come in quello di Jacopo, gl' intendimenti del divino poeta. « Niuno, dice il Filelfo, può acconciamente interpretare la *Commedia* di Dante, se non ha conoscenza del commento di Pietro, il quale, come sempre era col padre, così meglio teneva la intenzione di lui. »[2] Pietro, dopo aver detto nel Prologo non esser meno inutile la sapienza nascosta che il tesoro occulto, si propone di fare un commento che valga ad aprire la vera sapienza e il tesoro delle sentenze che giace tuttora nascosto in molte parti della *Commedia: sapientiam et thesaurum adhuc in non paucis suis angulis claudentem.* E a questo proponimento fedelmente si attenne, poiché si occupò moltissimo della parte scientifica, poco o nulla curando l'esposizione let-

---

1) *Petri Allagherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium nunc primum in lucem editum consilio et sumptibus G. I. Bar. Vernon curante Vincentio Nannucci.* Florentiae apud Angelum Garinei, MDCCCXLV.

2) G. M. FILELFO, *Vita Dantis.* Firenze, Magheri, 1828.

terale, e pochissimo la parte storica e aneddotica. *In praesenti nostro opere*, egli dice, *ut in quolibet alio actuali, quadruplex erit causa intimanda: scilicet, causa efficiens materialis, formalis et finalis. Magistraliter solet addi quis sit libri titulus et cui parti philosophiae supponatur.*[1] E rispetto a quest'ultimo punto afferma che l'opera di Dante *supponitur ethicae, idest morali philosophiae.*[2] E alla filosofia morale per vero dava l'Alighieri importanza somma, come quella che « ordina noi all' altre scienze; » le quali « sarebbono celate alcun tempo, e non sarebbe generazione, nè vita di felicità, e indarno sarebbono scritte e per antico trovate » se cessasse la morale filosofia.[3] In questa parte Pietro di Dante si mostra assai profondo, come pure nelle scienze teologiche e giuridiche; conosce molto bene gli autori piú in uso presso gli Scolastici, e al modo di questi tratta le questioni filosofiche, che nel commento delle tre Cantiche gli vengono innanzi. Se confrontassimo quei passi

---

1) *Op. cit.*, pag. 2-3.

2) Ivi, pag. 11.

3) *Conv.*, tratt. II, cap. XV. Vedi pure a pagg. 14 e 15 di questo lavoro.

filosofici, che del commento di Jacopo della Lana abbiamo citati più addietro, con i corrispondenti del commento di Pietro, di leggieri ci accorgeremmo di quanto quest'ultimo si avvantaggia su l'altro per la copia dell'erudizione, per la profondità della dottrina. Nel nostro lavoro noi ci siam valsi talvolta di questo commento, come quello che meglio d'ogni altro vale ad esplicare e chiarire le dottrine psicologiche dell'Alighieri.

È pur da ricordare il commento di Giovanni Boccaccio,[1] ricco di erudizione storica, mitologica e geografica, bene spesso esuberante. Anche il Boccaccio nel principio del suo commento crede opportuno « avanti che alla lettera del testo si venga, » doversi considerare « tre cose, le quali generalmente si sogliono cercare ne' principi di ciascuna cosa che appartenga a dottrina: la primiera è di mostrare quante e quali siano le cause di questo libro; la seconda, qual sia il titolo del libro; la terza a qual parte di filo-

[1] La migliore edizione del Commento del Boccaccio è quella curata da Gaetano Milanesi con la vita di Dante e le annotazioni di A. M. Salvini. Firenze, Le Monnier, 1863.

sofia sia il presente libro supposto. » E dopo aver parlato a lungo delle due prime, dice: « La terza cosa principale, la quale dissi essere da investigare, è a qual parte di filosofia sia sottoposto il presente libro, il quale, secondo il mio giudicio, è sottoposto alla parte morale, ovvero etica; perciocché quantunque in alcuno passo si tratti per modo speculativo, non è perciò per cagione di speculazione ciò posto, ma per cagione dell'opera, la quale quivi ha quel modo richiesto di trattare. » Ma questo commento non va oltre il diciassettesimo canto dell'*Inferno*.

Per consiglio del Boccaccio,[1] di cui era stato discepolo carissimo, Benvenuto Rambaldi da Imola, si accinse a scrivere un commento della *Divina Commedia*,[2] che egli cominciò a leggere pubblicamente in Bologna nel 1375 per invito di quel Comune. Senza dubbio, questo è il più copioso, e, per quanto s'attiene a storia, il più importante commento del trecento, tanto che

---

1) Lo dice lo stesso Benvenuto in una sua lettera scritta al Petrarca sul principio del 1374.

2) *Benvenutus de Imola Comentum super Dantis Comoediam.* Florentiae, Typis G. Barbèra, MDCCCLXXXVII.

il Muratori ne pubblicò molti passi nel primo volume delle sue *Antiquitates italicae.*[1] E per fermo non c'è avvenimento nè personaggio a cui Dante accenni nella *Divina Commedia,* che Benvenuto non prenda a illustrare particolarmente, rendendo cosí facili e piani alcuni fra i piú astrusi luoghi del poema. Né trascura la parte filosofica, ché anzi con molta chiarezza e senza grande sfoggio di dottrina e di erudizione esplica ciò che l'Alighieri in tale proposito tocca poeticamente. Dopo avere, anch'egli al pari degli altri commentatori, ricercato *primo*, *quis libri auctor; secundo*, *quae materia; tertio*, *quae intentio; quarto*, *quae utilitas,* si volge a ricercare *cui parti philosophiae supponatur;*[2] e, risguardando la cosa piú largamente degli interpreti precedenti, dice: *Liber iste supponitur omni parti philosophiae; et primo Ethicae*, *in quantum tractat de actibus humanis*, *puta de viciis et virtutibus; Metaphysicae et Theologiae in quantum tractat de Deo*

---

1) Eccone il titolo: *Excerpta historica ex commentariis Benvenuti de Imola super Dantis Comoediam desumpta ex codice manu scripto Bibliothecae Estensis.*

2) *Op. cit.*, *Introductio;* pag. 11.

et substantiis separatis, sive Angelis; et interdum Phisicae, quoniam scilicet interserit quaedam naturalia: tamen proprius et principalius supponitur Ethicae, ut per se patet.[1]

Ultimo fra i commentatori del trecento è Francesco da Buti, lettore della *Divina Commedia* nell'Università di Pisa.[2] Nel proemio, dopo aver dichiarato di voler « intendere ad acconcia brevità » (il che poi non gli riuscí nel fatto, essendo il suo commento piú prolisso dei precedenti), dice, ripetendo quasi le parole del Boccaccio, che « sí come dicono tutti li espositori nelli princípi delli autori, si richiede di manifestare tre cose principalmente; cioè le cagioni ed appresso la nominazione e poi la supposizione dell'opera. » E a quest'ultima cosa « si può rispondere che è sottoposta alla parte morale, o vero etica: imperò che, benché in alcun passo si tratti per modo speculativo, non è per cagione dell'opera che abbi richiesto questo modo di trattare; ma incidentemente per

---

1) Ivi, pag. 17.

2) *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Commedia di Dante Allighieri pubblicato per cura di Crescentino Giannini.* Pisa, Fratelli Nistri, 1858.

alcuna materia occurrente. »[1] Il pregio principalissimo di questo commento non è già la parte filosofica, nè la storica, ma quella letterale e grammaticale.

Quando Benvenuto da Imola spiegava Dante a Bologna, un giovane fra gli altri assisteva alle sue lezioni, e dalle parole di tanto maestro traeva incitamento e ardore agli studi danteschi. Era questi Giovanni de' Bertoldi, da Serravalle, il quale, fattosi frate francescano, nei primi anni del secolo decimoquinto, e precisamente tra il 1416 e il 1417, scrisse una traduzione latina e un commento, pur esso latino, della *Divina Commedia.*[2] « Tanta rapidità di compilazione » (osserva l'illustre Monsignor Carini,[3]) « fece intoppo al Foscolo nel suo *Discorso sul testo del poema di Dante,* e tentò sce-

---

[1] *Op. cit.*, pag. 5-6 e 11.

[2] *Fratris Joannis de Serravalle Ord. Min. Episcopi et Principis Firmani Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii cum textu italico Fratris Bartholomaei a Colle ejusdem Ordinis nunc primum edita.* Prati, ex officina libraria Giachetti filii et soc., 1891.

[3] *Il Commento dantesco di Frate Giovanni da Serravalle.* Roma, Tipografia editrice romana, 1892.

marne l'importanza; ma non s'avvide il sagace critico che, se l'opera del Minorita è improvvisata nella forma, è lungamente meditata nella sostanza. » Le spiegazioni storiche, letterarie e allegoriche costituiscono la materia di questo commento, che molto si accosta a quello di Benvenuto.

Il Commento di Fra Giovanni da Serravalle chiude la serie dei commenti fondati, possiam dire, su la tradizione orale; importantissimi commenti, essendoché in essi troviamo esposto il senso principale della *Divina Commedia* con più verità che non abbian fatto poi i moderni, i quali bene spesso nelle loro chiose hanno frammischiato le loro passioni. Questi commenti con quegli strani aneddoti, che tanto ingenuamente riportano, con quello studio speciale nel ricercare curiose etimologie dei nomi, traendole il più delle volte dal suono stesso delle parole,[1]

[1] Basti citare fra gli altri un luogo del commento di Pietro Alighieri, là dove si annota il verso cinquantacinque del trentesimo canto del *Purgatorio*.« Dante, perché Virgilio se ne vada: » *Ideo vocatur ab ipsa Theologia nomine proprio, quia prout nominatus erat auctor*

con quelle distinzioni e discussioni scolastiche, ci rendono la vera imagine dell' età dantesca. Alle ragioni estetiche, alle alte questioni letterarie, che furono in appresso materia a quegli espositori che con maggior dottrina presero a considerare le parti, l'ordine e il valore del libro di Dante, poco o nulla badarono i primi commentatori. L' autorità, la scuola, una logica anteriormente stabilita a regola comune del lavoro da farsi sono la norma dei loro commenti; e di qui prende forma scientifica la letteratura dantesca del primo secolo. Quella servile conformità di metodo che si nota in essi s' ispirava a ciò che Dante stesso aveva detto nell' *Epistola* a Can Grande della Scala; che cioè « nel principio di ogni opera dottrinale sono da cercare sei cose: il soggetto, l'agente, la forma, il fine, il titolo del libro e il genere

---

Dantes, ita dabat, sive dedit se ad diversa; scilicet volvit se ad sonum nominis, idest ejus etymologiae. L'uso favoriva e applaudiva come argutezze così comode etimologie, e Dante stesso talvolta se ne valse, come si può vedere anche nella *Vita Nuova,* in cui volendo trarre al suo fine l' etimologia di quella giovane detta Primavera, la quale precedeva Beatrice, la interpretò *Prima verrà.*

di filosofia. »[1] E Dante aveva in ciò seguíto Aristotile, che di questo tratta nel primo libro della *Metafisica*.

---

1) *In principio cujusque doctrinalis operis inquirenda sunt videlicet subjectum, agens, forma, finis, libri titulus et genus philosophiae.* G. B. GIULIANI, *Metodo di commentare la Divina Commedia.* Firenze, Le Monnier, 1861; pag. 18.

II.

Meno ricco di commenti danteschi fu il secolo decimoquinto; e quei pochi che abbiamo sono in gran parte condotti su quelli del secolo precedente. Ricorderemo Guinoforte Bargigi, bergamasco, autore di un commento grammaticale, storico, filosofico e teologico su la prima Cantica,[1] compilato su quello del Boccaccio e del Buti; Stefano Talice da Ricaldone, che scrisse un commento latino alle tre Cantiche,[2] seguendo da vicino le orme di Benvenuto da Imola; e sebbene aggiunga molte cose

---

[1] *Lo Inferno della Commedia di Dante Alighieri col commento di Guinoforte delli Bargigi, tratto da due manoscritti inediti del secolo XV, con introduzione e note di G. Zacheroni.* Marsilia, 1838.

[2] *La Commedia di Dante Alighieri col commento inedito di Stefano Talice da Ricaldone pubblicato per*

risguardanti la storia, la mitologia, il senso allegorico e gran numero di raffronti e buon corredo di erudizione classica e citazioni di scrittori che l'Imolese non conobbe o non ebbe presenti;[1] pure nulla aggiunge di nuovo in fatto di filosofia.

Il più bel commento di questo secolo è quello volgare di Cristoforo Landino di Firenze.[2] Esso va annoverato fra i più importanti per l'interpretazione filosofica; e ben si può chiamare, come dice lo Scartazzini, il commento della Rinascenza, ispirato da Platone.[3]

Fin dalla seconda metà del secolo decimoquinto, dopo l'istituzione dell'Accademia platonica, le dottrine di quel grande filosofo avevano preso in Firenze il sopravvento su quelle di Aristotile; e allora, cosa veramente singolare, si

---

cura di Vincenzo Promis Bibliotecario di Sua Maestà e di Carlo Negroni socio della R. Commissione dei testi di lingua. Ulrico Hoepli, Milano, MDCCCLXXXVIII.

1) Ivi, *Prenozioni*, pag. XXIII-XXIV.

2) Fu stampato la prima volta in Firenze nel 1481, e in appresso se ne fecero moltissime edizioni, le quali valgono ad attestare in quanto pregio fosse da tutti tenuto.

3) *Prolegomeni della Divina Commedia.* Leipzig, Brockhaus, 1890; pag. 530.

pretese di far derivare le dottrine filosofiche dell'Alighieri da Platone e non già da Aristotile, da cui realmente erano derivate. « Dante Alighieri (scriveva Marsilio Ficino), per patria celeste, per abitazione fiorentino, di stirpe angelico, in professione filosofo poeta, benché non parlasse in lingua greca con quello sacro padre de' filosofi, interprete della verità, Platone, nientedimeno in ispirito parlò in modo con lui che di molte sentenzie platoniche adornò i libri suoi. Tre regni troviamo descritti dal nostro rettissimo duce Platone: uno de' beati, l' altro de' miseri e il terzo de' peregrini. Beati chiama quelli che sono nella città di vita restituiti; miseri quelli che sempre ne sono privati; peregrini quelli che fuori di detta città sono, ma non giudicati in sempiterno esilio. In questo terzo ordine pone tutti i viventi, e de' morti quella parte che a temporale purgazione è deputata. Questo ordine platonico prima seguì Virgilio; questo seguì Dante dipoi, col vaso di Virgilio bevendo alle platoniche fonti. » E il Landino, dopo avere nelle *Quaestiones Camaldulenses*[1] esposta l'*Eneide* di

---

1) Libro IV.

Virgilio secondo le dottrine platoniche, che egli pure credeva ascondersi in essa sotto velo allegorico, secondo tali dottrine prese a spiegare la *Divina Commedia;* donde nel suo commento le piú singolari e talvolta strane supposizioni filosofiche.

Ed eccoci al cinquecento. Non si deve credere, come taluni critici hanno troppo leggermente affermato, che, per esser venuto nel cinquecento in grande onore il Petrarca, scemasse l'amore e l'ammirazione per Dante. Anche in questo secolo abbiamo commenti pregevolissimi sopra la *Divina Commedia*, quali il Commento di Alessandro Vellutello, lucchese,[1] che curò principalmente la ricerca dei fatti e dei personaggi storici, a cui Dante accenna; quello di Bernardino Daniello,[2] pur esso da Lucca, e di Lodovico Castelvetro, modenese, che comprende i primi ventinove canti dell'*In-*

[1] *La Comedia di Dante Alighieri con la nuova espositione di Alessandro Vellutello.* Venezia, 1544.

[2] *Dante con l'espositione di M. Bernardino Daniello da Lucca sopra la sua Commedia dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso.* Venezia, 1568.

ferno.[1] Ma piú che i commenti hanno importanza in questo secolo le *Letture dantesche* che G. B. Gelli fece nell'Accademia Fiorentina,[2] le *Lezioni* di Benedetto Varchi,[3] la *Difesa di Dante* scritta da Carlo Lenzoni e portata a compimento da Pier Francesco Giambullari[4] che fece anche alcune lezioni,[5] quella di Vincenzio Borghini[6] e quella di Jacopo Mazzoni.[7]

---

1) *Sposizione di Lodovico Castelvetro a XXIX canti dell'Inferno dantesco ora per la prima volta data in luce da Giovanni Franciosi.* Modena, 1886.

2) *Letture edite e inedite di G. B. Gelli sopra la Commedia di Dante raccolte per cura di Carlo Negroni.* Firenze, Fratelli Bocca, 1887.

3) *Lezioni sul Dante e prose varie di Benedetto Varchi la maggior parte inedite tratte ora in luce dagli originali della Biblioteca Rinucciana per cura ed opera di G. Ajazzi e L. Arbib.* Firenze, 1841.

4) Fu pubblicata nel 1556, Firenze, Torrentino, da Cosimo Bartoli per incarico avutone dallo stesso Giambullari, morto nel 1555.

5) Giambullari Pier Francesco, *Lezioni quattro a schiarimento di alcuni luoghi della Divina Commedia.* Firenze, Torrentino.

6) Vedi tra gli autografi borghiniani nella Biblioteca Nazionale di Firenze la *Miscellanea* 1ª. Vedi pure a pagine 177-225 del volume *Studî danteschi*, ecc. pubblicati da Ottavio Gigli. Le Monnier, Firenze, 1855.

7) *Difesa della Commedia di Dante distinta in sette libri;* parte prima che contiene i primi tre libri. Cesena,

L'amore che il Gelli portò sempre a Dante, come ci narra egli stesso, fu la prima e principal cagione che lo mosse, in quella età nella quale l'uomo è più dedito e inclinato ai piaceri, e nella professione di calzettajo che egli faceva, tanto diversa dalle lettere, a studiare la lingua latina, e dipoi a spendere tutto quel tempo, ch'egli poteva togliere alle sue faccende, negli studi delle scienze e delle buone arti, giudicando che il volere intendere senza quelle la *Divina Commedia* fosse come un voler volare senz'ali, o un voler navigare senza bussola e senza timone.[1] Nelle sue *Letture* egli si studia di spiegare Dante con Dante; e, conoscitore profondo dell'*Amoroso Convivio*, cerca d'imitarlo nella forma del ragionare, avendo sempre cura di distinguere i vari sensi dei passi della *Divina Commedia* presi a trattare, il letterale, l'allegorico, il morale e l'anagogico. Così pure, osserva Carlo Negroni, l'opera del Gelli e il *Convivio* « si rassomigliano nelle intromesse

Taveri, 1587. — Gli altri quattro libri furono pubblicati per cura di Mauro Verdoni e di Domenico Buccioli in Cesena nel 1688.

1) *Lettura prima*, pag. 11-12.

di alta filosofia, nella ricerca delle significazioni riposte e nella sostanza e nell'andamento e nell'intero contesto dell'opera. Aggiungasi che le idee filosofiche del Gelli, come in generale le idee del secolo decimosesto, sono ancora quelle del tempo di Dante. Sia per Dante e sia per il Gelli, Aristotile è il filosofo per antonomasia, e l'uno e l'altro hanno per guida la *Metafisica* e la *Fisica* di Aristotile e di Averrois. »[1]

Delle diciannove *Lezioni* che ci ha lasciate il Varchi, le prime quattro, la settima e la diciannovesima hanno speciale riguardo alla filosofia dantesca. Nelle due prime egli prende a commentare il venticinquesimo canto del *Purgatorio,* dove Dante « tratta compiutamente della generazione e formazione del corpo umano, della infusione e natura dell'anima, con tale artificio e con tanta dottrina, che ben si vede che egli, oltre essere stato esercitatissimo nella vita attiva e civile seppe perfettamente tutte l'arti e scienze liberali; e questo capitolo solo, il quale io giudico piú utile e piú difficile che alcuno degli altri, lo può mostrare ampiamente

1) *Prefazione,* pag. XXXIII-IV.

ottimo medico e ottimo filosofo e ottimo teologo; il che non avviene forse in nessun altro poeta nè de' Greci, nè de' Latini; e io per me non pure vi confesso, ma giuro che tante volte quante io l'ho letto,

Che fra la notte e 'l dí son piú di mille,

sempre m' è cresciuto la maraviglia e lo stupore, parendomi di trovarvi nuove bellezze, nuove dottrine e conseguentemente nuove difficoltà ogni volta. »[1] Nella settima *Lezione* prosegue a parlare dell' anima umana e delle sue potenze in particolare. A parte la bontà del ragionamento e della lingua e la molta conoscenza delle dottrine peripatetiche, ch' egli addimostra, e una grande originalità, « cosa » (come nota il Barbi) « da tenersi in pregio, per l' uso costante degli antichi interpreti di copiarsi l' un l' altro senza riguardo alcuno »,[2] quella sua prolissità e quel suo stile alle volte

---

1) *Lezione prima,* pag. 7-8.

2) *Della fortuna di Dante nel secolo XVI.* Pisa, tipografia Nistri, 1890.

stemperato e frondoso ci ritornano a mente il giudizio che di lui faceva Trajano Boccalini ne' suoi bizzarri *Ragguagli*, ponendolo in Parnaso al mestiere di far le ricotte.

La *Difesa* di Dante fatta dal Lenzoni contro le accuse del Bembo e de' suoi seguaci e quella del Borghini non hanno vera importanza filosofica, ma letteraria; non cosí però quella scritta da Jacopo Mazzoni di Cesena, grande erudito e filosofo, l'amico e il maestro piú caro che avesse il Galilei. Nella sua opera, distinta in sette libri, egli mostra tutta la sua dottrina cosí vasta e profonda, che bene spesso affatica la mente, e ci fa pensare alla selva selvaggia e aspra e forte di Dante.

Nulla abbiamo di notabile nel seicento rispetto alla *Divina Commedia;* e nel secolo decimottavo primeggia l'ampio e accurato commento di Baldassarre Lombardi,[1] il quale si valse dell'opera dei commentatori che lo precedettero, trascrivendo fedelmente le loro chiose

---

[1] Fu pubblicato la prima volta in Roma coi tipi del Fulgoni nel 1791.

quando le credette chiare e sufficienti, e inserendovi le proprie allorché s'avvide che non avevano còlto nel segno; e ciò principalmente rispetto alla interpretazione grammaticale, allegorica ed estetica, ché la filosofica poco o nulla se ne avvantaggia.

III.

Nella nostra età col risorgere delle condizioni sociali, morali e politiche d'Italia risorsero ancora gli studi su la *Divina Commedia*. « E siccome l'Alighieri è moltiforme, universale, e da lui uscí ogni moderna letteratura, come la greca nacque da Omero, ciascuno dei valorosi che calcarono le sue orme tolse a studiare ed esprimere in ispecie una parte del suo ingegno: Cosí il Vannetti, il Cesari, il Perticari applicarono l'animo alla mirabile lingua delle tre Cantiche; il Vico e il Nicolini, alla filosofia; Gaspare Gozzi, al buon giudizio generalmente; il Varano e il Monti, alla poesia; il Giordani, allo stile; il Parini, all'austerità morale dei pensieri e degli affetti; l'Alfieri, il Foscolo, il Leopardi, il Marchetti, all'idea politica e alla carità patria; il Troya, il Balbo

e altri non pochi, alle attinenze con la storia nazionale; il Manzoni, alla religione, che pura risplende in ogni parte del divino poema. Questa viva analisi, per così dire, fatta da tanti e tali uomini della viva sintesi dantesca, questa riproduzione alla spartita del sovrano scrittore, suggerita e promossa non da servile imitazione, ma da forza d'ingegno e da libertà di spiriti, e succeduta spontaneamente ne' migliori ingegni della penisola, parte accompagnò quel moto riformativo e politico, che avvenne nelle varie provincie di quella, parte gli tenne dietro, e fu un cominciamento di generosa protesta contro le idee, le usanze e le armi straniere che invadevano e disertavano il nostro paese. »[1] E nemmeno dopo che l'Italia ebbe conseguita la sua libertà e unità politica cessarono gli studi danteschi; sì che grande è la schiera di coloro che in questa età si dettero a commentare la *Divina Commedia* o a far su di essa studi speciali. Fra i commentatori di quest' ultima età primeggiano Antonio Cesari,

---

[1] Gioberti, *Del Primato morale e civile degli Italiani.* Losanna, 1846; vol. 3°, pag. 228-29.

il quale considerò il poema dantesco principalmente dal lato filologico ed estetico; Brunone Bianchi, Pietro Fraticelli, Raffaele Andreoli, Eugenio Camerini, Tommaso Casini, che scrissero commenti scolastici, buoni e utili per diversi rispetti, e l'ultimo sopra tutti; G. B. Giuliani, che cercò di spiegare Dante con Dante; Giovanni, re di Sassonia, autore di un commento assai pregevole per l'interpretazione storica e filosofica; Luigi Benassuti, il quale si propose di rivendicare al cattolicismo un poeta cattolico, e che, secondo lui, scrisse la *Divina Commedia* con solo fine cattolico e ascetico. Si deve allo Scartazzini il più ricco commento, specialmente pel *Purgatorio* e pel *Paradiso*, dove espone e discute largamente le interpretazioni degli antichi e dei moderni, e mette in continua rispondenza le varie opere di Dante, delle quali con tanta profondità e dottrina parla nei *Prolegomeni*. Il gesuita Giovanni Maria Cornoldi scrisse in questi ultimi anni un commento con l'intento di chiarire la filosofia, la teologia e la scienza di Dante. « Nel mio commento, egli dice, non si troverà gran fatto di nuovo in ciò che riguarda la storia, fatte poche eccezioni; ho se-

guito gli eruditi, né mi son presa la responsabilità di recare mie opinioni particolari; ma rispetto alla filosofia, alla teologia, ed in generale alla scienza, lo studioso troverà di molto che in nessun altro commento può ritrovare. Qualora lo studioso sia alquanto versato nella filosofia dell'Aquinate, che Dante seguí, il profitto che ne trarrà dalla lezione del commento crescerà a mille doppi. »[1]

Ma sovra ogni altro primeggia per genialità e per acume in questo secolo il commento di Nicolò Tommaseo. « Le note letterali sono parche, ma più che sufficienti alla piena intelligenza del testo e a rilevarne le bellezze quanto alla lingua; le storiche e letterali sono preziosissime; in quanto che ponendo a riscontro i luoghi paralleli delle diverse opere di Dante e della stessa *Divina Commedia* e i passi dei poeti latini e greci, delle Scritture e dei Santi Padri, dai quali Dante attinse quelle frasi o quel concetto, gettano una luce inaspettata su quei passi della *Divina Commedia,* e te la fan gustare in tutta la sua dolcezza. Dicasi altrettanto delle note

1) *Prefazione,* pag. XX.

filosofiche, per cui il commento svela l'intento del poeta, il quale dettò i versi perché fossero avviamento e incoraggiamento a virtú e non già perché fossero un ammasso di ciance canore. Ci voleva un uomo nutrito di forti e severi studi, senza però rifiutare il latte delle Muse, qual è Nicolò Tommaseo, per apporre a Dante un commento, in cui fossero insieme uniti la Bibbia e Aristotile, Virgilio e S. Tommaso, i Padri della Chiesa coi poeti e prosatori dell'antichità pagana, le scienze quali erano nel secolo di Dante e quali sono ora dopo otto secoli di progresso; e il tutto in breve, con chiarezza, con eleganza, con precisione. » [1]

Oltre questi commenti abbiamo un gran numero di studi particolari su la *Divina Commedia*, e alcuni di grande valore, da me spesso consultati in questo mio scritto. Ricorderò il *Dizionario dantesco* di Giacomo Poletto; [2] quello

---

1) Vedi *Manuale dantesco del Ferrazzi*, vol. II.

2) *Dizionario dantesco di quanto si contiene nelle opere di Dante Allighieri con richiami alla Somma teologica di S. Tommaso d'Aquino, coll'illustrazione dei nomi propri, mitologici, storici, geografici e delle que-*

del Blanc;[1] il *Manuale dantesco* del Ferrazzi,[2] che è una larga, benchè non sempre bene ordinata, enciclopedia su la vita e le opere di Dante; la *Filosofia di Dante contenuta nella Divina Commedia* del Simonetti;[3] uno studio molto accurato dell'Asson *Intorno le conoscenze biologiche e mediche di Dante;*[4] *Dante et la philosophie catholique au XIII^e^ siècle* dell'Ozanam,[5] opera di grande importanza per lo svolgimento delle dottrine teologiche e filosofiche del divino poeta; alcuni articoli del professore Filippo Ferri Mancini,[6] nei quali si propone con l'esposizione di alcune dottrine filosofiche dell'Alighieri di mostrare che se gli Scolastici rivolsero la mente più ai fatti dello spirito che ai fenomeni esteriori della

---

stioni più controverse, compilato, ecc. Siena, Tipografia editrice S. Bernardino, 1887.

1) *Vocabolario dantesco o dizionario critico e ragionato della Divina Commedia.* Firenze, Barbèra.

2) Stampato in Bassano dall'editore Pozzato negli anni 1865–76.

3) Napoli, 1845.

4) Nel periodico *Istituto veneto,* anno 1860-61, s. 3, 6.

5) Paris, 1845. Fu tradotta in italiano da Pietro Molinelli. Milano, Società de' classici italiani, 1841.

6) *Di alcune dottrine filosofiche di Dante,* nel periodico *Gli studi in Italia,* anno 4°, 1881, vol. 1 e 2.

natura, è falso il voler sostenere che la scienza di allora fosse tutta un cieco dommatismo, mancipia dell'autorità d'Aristotile. E ciò prende a dimostrare con l'esposizione di alcune dottrine filosofiche dell'Alighieri, il quale, poeta e filosofo seguace di Aristotile e di San Tommaso, se vide tanto addentro nel mondo interiore da coglierne i più fuggevoli moti, si volse pure all'esteriore con lo sguardo curioso e indagatore di un naturalista e con l'entusiasmo di un artista.

Importante è pure un articolo del prof. Paganini,[1] in cui prendendo a soggetto quei due versi del canto diciottesimo del *Purgatorio*

> Però là onde vegna lo intelletto
> Delle prime notizie uomo non sape,

vuol dimostrare che Dante con queste parole intende parlare dell'uomo comune, in generale, e non già del filosofo, il quale, per vero, vedendo che ogni operazione razionale è diretta da certi princípi universali, si fa a investi-

---

1) *Di un luogo filosofico della Divina Commedia,* nel periodico *Il Propugnatore,* vol. 4, p. 2ª, 1871.

garne l'origine, e non quieta finché non sia arrivato a formarsi intorno a questo una ragionevole opinione.

Ma sovra ogni altro lavoro filosofico primeggiano *La Beatrice svelata* di Francesco Perez,[1] un ragguaglio su *La filosofia di Dante* del professore Augusto Conti[2] e cinque lezioni del medesimo pubblicate nella sua *Storia della filosofia*[3] sopra San Tommaso e Dante. Il Perez nella sua opera intende a chiarire l'idea fondamentale e coordinatrice di tutto il sistema dantesco, l'arcano concetto che tutte informa le opere di quel grande. Gli è perciò necessario riportarsi alle vicende della sua vita, alla storia delle dottrine teologiche, politiche, filosofiche, estetiche nelle quali il sommo poeta educò il suo ingegno; al valore che queste presero nella sua mente, all'analisi delle sue opere minori in rapporto a quella che è quasi culmine dell'edificio, la *Di-*

---

1) *La Beatrice svelata, preparazione all'intelligenza di tutte le opere di Dante Alighieri.* Palermo, Francesco Lao, 1865.

2) Nel volume *Cose di storia e d'arte,* Firenze, Sansoni, 1874.

3) Firenze, Barbèra, 1883.

vina Commedia. Dei diciotto capitoli in cui il Perez divide l'opera sua, il settimo, l'ottavo, il nono, il decimo e l'undecimo hanno per noi massima importanza, poiché in questi egli tratta distesamente e con grande chiarezza dell'intelligenza attiva quale principio estrinseco, universale, unico, che pone in atto l'intelletto possibile, riferendo le varie dottrine dei filosofi antichi; e, dopo avere esposta l'opinione di Averrois, e le confutazioni di Alberto Magno e di San Tommaso, riferisce la critica imparziale di Dante e le opinioni da lui professate nel *Purgatorio* e nel *Convivio* su l'origine e le facoltà dell'anima e su l'infusione dell'intelletto possibile nell'anima stessa.

Augusto Conti nel suo ragguaglio su *La filosofia di Dante*, con forma pura ed elegante e con perspicua brevità, che aduna il molto in poco e nasconde in facili apparenze l'ardua semplicità del pensiero e della parola, espone a larghi tratti la filosofia dantesca, mostrandone l'universalità, non solo per sé stessa, ma per le sue attinenze con la fede, con la civiltà e con l'arte del bello. In questo lavoro non troviamo vaghe generalità, ma sí uno studio profondo

delle opere dell'Alighieri, di cui il più delle volte si riferiscono compendiosamente e con le parole stesse i luoghi speculativi. Né di minore interesse sono per noi le cinque lezioni riguardanti San Tommaso e Dante; nelle quali l'autore espone le parti più segnalate delle dottrine dell' angelico Dottore convalidandole con le parole dell' Alighieri.

Presentemente gli studi dei critici si volgono con amore alla genuina ricostituzione del testo della *Divina Commedia;* e all'ardua impresa intende la Società dantesca italiana, nè pel massimo poema soltanto, ma anche per gli scritti minori. È ben giusto e degno della nuova Italia rivendicare in ogni parte l'autenticità della parola alle opere del più grande degli Italiani, dalle quali deriva perenne e vital nutrimento di dottrina, di moralità, di amor patrio e d'arte sovrana.

LA PSICOLOGIA

NELLA

DIVINA COMMEDIA.

I.

1. La *Divina Commedia* prima che dal genio di Dante ricevesse forma immortale, trovavasi già come in germe nelle fantasie e nei discorsi del popolo cristiano. Laonde il genio del poeta, più che nell' invenzione, rifulge nell' aver ridotte quelle rozze e incomposte visioni ad opera d' arte splendida e sublime, raccogliendovi armonicamente tutto lo scibile teorico e pratico d' allora, la filosofia, la teologia, la storia e la politica, il passato, il presente e il futuro, il finito e l' infinito, il temporaneo e l' eterno, e ordinando ogni cosa non ai gretti o maliziosi o futili intendimenti dei monaci, dei trovatori, dei giullari e dei plebei, ma ad un fine il più alto ed universale che umano ingegno siasi mai prefisso. Non vi è forse in tutto

il mondo fisico e morale un punto solo di qualche importanza ch' egli non abbia studiato e investigato, e intorno al quale la sua opinione, spesse volte ristretta in poche parole, non sia la piú autorevole di quel tempo. « Di sorte che, dice il Gelli, essendo paruto ad alcuno ch' ei non abbia lasciato cosa alcuna ch' ei non abbia in qualche modo trattato di lei, nè luogo alcuno agli altri da potere acquistarsi fama, come ha fatto egli, l' hanno chiamato il *poeta villano.* »[1] E il Boccaccio dice che tanta scienza si meritò « altissimi titoli; perocché alcuni lo chiamarono sempre Poeta, alcuni Filosofo e molti Teologo mentre che visse. »[2]

2. Ma se il poema dell'Alighieri fu sempre per cosa ammirabile additato, se esso è essenzialmente la fonte della moderna poesia, specialmente italiana, tanto per la sua ricchezza, quanto per la potenza nella rappresentazione plastica dell' elemento spirituale in tutte le

---

1) *Orazione fatta da G. B. Gelli nell'Accademia di Firenze sopra la esposizione di Dante.* Firenze, Fratelli Bocca editori, 1887, vol. I, pag. 17.

2) *Vita di Dante.*

gradazioni e trasformazioni; d'altra parte pel suo organismo, pel concetto fondamentale, per la filosofia appartiene al medio evo, e non si lega con le nostre idee se non per un nesso di continuità storica. Dante abbraccia l'enciclopedia medievale, sempre però con tendenza speciale alla parte speculativa di essa; tendenza propria delle menti studiose d'allora, ma singolarissima in lui, perché in lui la speculazione si marita con gli affetti più cari e con quella poesia volgare che i dotti avevano in tanto dispregio. « Questo solo fatto di ardimento miracoloso per quel tempo, di chiamare il volgare a servir di organo ad un'opera così vasta e profonda pei momenti storici e scientifiçi che abbraccia, e per le vedute di alta speculazione storico-filosofica che incarna, mostra di per sé quanto quella mente divina sapesse sollevarsi sopra le più alte cime del pensiero contemporaneo, dominandone tutti gli elementi presenti e tradizionali, e, con originalità tutta propria, spingendolo ad armonizzare e a concatenarsi col passato e coll'avvenire. Volgarizzare la scienza, far che cessasse di esser privativa d'una casta, era bisogno in molte guise mani-

festato, e che, in mezzo a molti contrasti, suscitati da vieti pregiudizi, era inteso e assecondato da uomini superiori. »[1] Ma nessuno, come Dante, era riuscito a immedesimare la scienza con la vita religiosa, civile e familiare, con la letteratura e con le arti; in una parola, a creare la poesia della scienza. La scolastica impersonale, cosa rimorta, acquista vita e calore per l'eloquenza di lui, spesso magnifica come il suo pensiero, spesso ingenua e sincera come la sua passione.

3. I primi libri che l'infiammarono nella ricerca del vero furono il *De consolatione Philosophiae* di Boezio e il *De amicitia* di Cicerone. In essi, mentre cercava di consolare sé stesso per aver perduto il primo diletto dell'anima sua, trovò non solamente alle sue lagrime rimedio, ma vocaboli d'autori e di scienze e di libri. « Li quali considerando, giudicava bene, egli dice, che la Filosofia, ch'era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa; e imaginava lei fatta come

---

[1] Domenico Comparetti, *Virgilio nel medio evo.* Livorno, Vigo, 1872; vol. I, pag. 257.

una donna gentile; e non la potea imaginare in atto alcuno se non misericordioso; per che sí volentieri lo pensiero la mirava, che appena lo potea volgere da quella. E da questo imaginare cominciai ad andare là ov' ella si dimostrava veramente; cioè nelle scuole dei Religiosi e alle disputazioni dei Filosofanti; sicché in picciol tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire della sua dolcezza, che 'l suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero. »[1] E nel capitolo sesto dell' istesso trattato egli dice che Boezio e Tullio con la dolcezza del loro sermone inviarono lui nell' amore, cioè nello studio di questa donna gentilissima Filosofia. Dante adunque da bellezza d' arte fu mosso a sapienza; e da questo momento la sua vita è continuo entusiasmo filosofico. Il vero lo trasporta, l' infiamma della sua bellezza; ed egli lo ricerca nella Bibbia, nei poeti dell' antichità, in Virgilio, in Ovidio, in Lucano, in Stazio e in Orazio principalmente, che cita spessissimo nel *Convivio.* Studia Platone e Aristotile, ma piú quest' ultimo, ch' egli chiama

[1] *Convivio*, tratt. II, cap. XIII.

« maestro di color che sanno, » e lo imagina nel Limbo seduto « tra filosofica famiglia: »

Poi che inalzai un poco piú le ciglia,
  Vidi il maestro di color che sanno
  Seder tra filosofica famiglia.
Tutti l'ammiran, tutti onor gli fanno;
  Quivi vid' io e Socrate e Platone,
  Che innanzi agli altri piú presso gli stanno.

Inf., c. IV, v. 130.

Nel Limbo parimenti pone i filosofi arabi, da lui spesso seguíti nelle loro dottrine, Avicenna e Averrois « che 'l gran comento feo. » Compie i suoi studi filosofici, specialmente per ciò che riguarda la Teologia, la Metafisica e in parte anche la Morale, con le dottrine di San Tommaso, che imagina di vedere nel cielo del sole entro una corona di splendori, in cui egli raffigura i piú insigni dottori della Filosofia scolastica; Alberto Magno, Pier Lombardo, Dionigi l'Areopagita, Paolo Orosio, Severino Boezio, Riccardo da San Vittore, Sigieri e San Bonaventura. [1]

4. Ma oltre che da questi filosofi, l'Alighieri

1) *Paradiso*, c. X e XII.

desunse le proprie dottrine dall' altezza del suo ingegno e da quell' osservare minuto di ogni cosa, a lui tanto familiare. E tali studi valsero a educare le potenze del suo spirito e a produrre in esse quell' armonia, che mirabile ci si fa sentire da un capo all' altro del suo poema, specialmente nell' unione del naturale col soprannaturale, della scienza umana con la divina. La Filosofia a lui insegnò come la natura è misurata dall' arte divina ed è misura dell' arte umana:

Filosofia.... a chi la intende
  Nota, non pure in una sola parte,
  Come natura lo suo corso prende
Dal divino intelletto e da sua arte;
  E, se tu ben la tua Fisica note,
  Tu troverai, non dopo molte carte,
Che l' arte vostra quella, quanto puote,
  Segue, come il maestro fa il discente;
  Sí che vostr' arte a Dio quasi è nipote.

Inf., c. XI, v. 97.

II.

1. Ma che cosa intendeva l'Alighieri per Filosofia? « Filosofia, egli dice, è uno amoroso uso di sapienza; »[1] e però in questo largo significato, che comprende l'universalità del sapere, non può esser detto, secondo lui, vero filosofo quegli che « per alcuno diletto con la sapienza in alcuna parte sia amico; siccome sono molti che si dilettano in dire canzoni e di studiare in quelle, e che si dilettano studiare in rettorica e in musica e le altre scienze fuggono e abbandonano, che sono tutte membra di sapienza. »[2] Siccome poi « nella Scienza naturale o Fisica, nella Morale e nella Metafisica più ferventemente la Filosofia termina la sua vista, queste tre scienze per lunga consuetudine sono

---

1) *Convivio,* tratt. III, cap. XII.
2) *Convivio,* tratt. III, cap. XI.

chiamate per lo suo nome. »[1] Inoltre, perchè la Filosofia « più necessariamente termina lo suo viso e con più fervore nella Metafisica, questa prima Filosofia è chiamata. Onde si può vedere come secondamente le scienze sono Filosofia appellate. »[2] Da questi due ultimi significati, in cui Dante restringe la parola Filosofia, chiaro apparisce com'egli distingua questa dalla Teologia o Scienza divina; il che meglio ancora si fa manifesto in quei versi, ove si prova che Dio dev'esser de' nostri amori il principio:

> .... Per filosofici argomenti,
> E per autorità che quinci scende
> Cotale amor convien che in me s'imprenti.
>
> *Parad.*, c. XXVI, v. 25.

2. E qui cade in acconcio notare che nel medio evo si distinguevano le scienze in due grandi ordini; scienze minori e scienze maggiori. Le minori, dette anche arti, erano la *Grammatica*, la *Dialettica*, la *Rettorica*, l'*Aritmetica,* la *Musica,* la *Geometria* e l'*Astrologia* o *Astronomia*, che costituivano il Trivio e il Qua-

---

1) *Convivio,* tratt. III, cap. 11.
2) *Ivi.*

drivio. Le scienze maggiori erano la *Fisica*, la *Metafisica*, la *Morale* e la *Teologia*. Queste scienze hanno ordine fra loro, e sono dall'Alighieri simboleggiate nei dieci cieli. Ciascuna di esse si muove intorno al suo soggetto presupposto, come ciascun cielo mobile si volge intorno al suo centro che è immobile; ciascuna scienza illumina le cose intelligibili, come i cieli le visibili; e in quella guisa che i cieli inducono perfezione nelle disposte cose, cosí le scienze ci portano alla speculazione del vero, ch'è l'ultima perfezione nostra, sí come dice Aristotile nel libro sesto dell'*Etica:* « Il vero è il bene dell'intelletto. » Inoltre le scienze pajono convenire coi cieli nell'ordine e nel numero. Ai primi sette cieli, che sono quelli dei pianeti, rispondono le sette scienze del Trivio e del Quadrivio, e Dante ne espone partitamente le ragioni;[1] ai tre cieli rimanenti, le scienze superiori. La Fisica e la Metafisica sono da lui raffigurate nell'ottava sfera, o cielo stellato. Giova al nostro proposito intrattenerci un poco su questo punto. La Fisica, o Scienza naturale, trat-

[1] *Convivio*, tratt. II, cap. XIV.

tando delle cose sensibili e soggette a corrompersi, ha relazione con la detta sfera, in quanto che essa ci mostra sensibilmente tre cose: le stelle fisse, un polo e il suo movimento da oriente a occidente, nel quale ogni dí si risolve, rendendoci in tal guisa l'imagine delle cose naturali corruttibili, che cotidianamente compiono lor via e la cui materia si muta di forma in forma. La Metafisica poi, trattando delle prime sostanze, cioè di quelle cose, le quali ebbero da Dio cominciamento di creazione e non avranno mai fine, e che quindi noi non potremo mai intendere se non per l'effetto loro, si riporta a questa sfera per la Galassia, chiamata dal volgo via di santo Jacopo o via lattea, che ci apparisce in albore confuso e pe' soli effetti, per il polo a noi ascoso e per quel movimento quasi insensibile che essa fa da occidente a oriente e che solo avrà termine con la consumazione de' secoli; il che ben simboleggia l'incorruttibilità delle cose. Il nono cielo, detto anche primo mobile o cielo cristallino, ha comparazione assai manifesta alla Morale, perché, com'esso, al detto di San Tommaso, ordina la cotidiana rivoluzione degli altri cieli, senza di che non sarebbe

quaggiú generazione alcuna, nè ordine in tutto l'universo, cosí la Morale, indirizzando noi al bene, che è il fine supremo d'ogni sapere, ci ordina alle altre scienze, le quali non sarebbero senza di essa. Ultimo è il cielo empireo, che per la sua pace somiglia la divina Scienza o Teologia, la quale è piena di tutta pace e non soffre lite alcuna d'opinioni o di sofistici argomenti per l'eccellentissima certezza del suo soggetto, che è Dio. [1]

3. Di tutte queste scienze Dante parla nelle sue opere, ma nella *Divina Commedia* espone specialmente le scienze maggiori, che hanno in proprio il nome di Filosofia, e sono simboleggiate in Virgilio e in Beatrice. [2] Virgilio, maestro e duce dell'Alighieri nel mistico viaggio per l'*Inferno* e il *Purgatorio*, essendo egli della schiera di quei grandi

.... che le tre sante
Virtú non si vestiro, e senza vizio
Conobber l'altre e seguír tutte quante,

Purg., c. VII, v. 34.

---

1) *Convivio*, tratt. II, cap. XV.

2) Vedi Augusto Conti, *La Filosofia di Dante*, nel volume *Cose di storia e d'arte*. Firenze, Sansoni, 1874.

raffigura, delle quattro maggiori scienze filosofiche, le prime due, la Fisica e la Morale; e però fisici e morali sono gl'insegnamenti che dà al suo alunno, come si scorge alle distinzioni ch'egli fa dei peccati, alle dottrine su la libertà morale, su l'anima umana, su le sue potenze, su la forma terrestre, sul centro dell'universo. E quando Dante nel *Purgatorio* lo interroga su l'accorciamento della pena mercé della preghiera, Virgilio non crede di potergli dare spiegazione intera, perché in tal quesito alla parte morale si mescola la teologica:

Veramente a cosí alto sospetto
  Non ti fermar, se quella nol ti dice
  Che lume fia tra il vero e l'intelletto.
Non so se intendi; io dico di Beatrice.
  Tu la vedrai di sopra in su la vetta
  Di questo monte ridente e felice.

C. VI, v. 43.

E nel canto quindicesimo, dopo aver cercato di chiarirgli un altro punto oscuro, per essere anche in esso al senso morale mescolato il teologico, soggiunge:

E se la mia ragion non ti disfama,
  Vedrai Beatrice; ed ella pienamente
  Ti torrà questa e ciascun'altra brama.

v. 76.

E infine, nel canto decimottavo dichiara espressamente che i suoi insegnamenti non si possono estendere oltre i confini della ragione umana, e che in ciò che concerne la fede, Dante doveva attendere lo scioglimento de' suoi dubbi da Beatrice:

> .... Quanto ragion qui vede
> Dir ti poss'io; da indi in là t'aspetta
> Pure a Beatrice, ch'è opra di fede.
>
> v. 46.

Beatrice adunque simboleggia la più alta sapienza, cioè la Metafisica e la Teologia.[1] Essa, dopo che Dante ha visto e notato tutto ciò che con la scòrta dell' umana sapienza si può conoscere su la natura finita, sottentra a Virgilio, e da sé sola compie quell' itinerario della mente verso il termine ultimo della contemplazione, a cui il poeta pagano non sa, nè può condurre Dante.

Noi seguiremo il poeta in questo suo viaggio, fermandoci con lui ad esaminare le dottrine risguardanti l' anima umana, nella sua prima origine, nella sua natura, nelle sue potenze, nella sua unità, nella sua ultima destinazione.

---

1) Vedi il *Commento* di Pietro Alighieri, pag. 58 e seguenti.

III.

1. « Intra gli effetti della divina sapienza l'uomo è mirabilissimo, considerando come in una forma la divina virtú tre nature congiunse; »[1] cioè, come vedremo, la *vegetativa*, la *sensitiva* e la *razionale*. Della sua generazione egli parla in due opere, nel *Convivio* e nella *Divina Commedia;* nella prima delle quali, tutto compreso della sublimità della materia, avverte il lettore a non maravigliarsi s'egli parla sí che pare forte a intendere, « ché a me medesimo pare maraviglia come cotale produzione si può pur conchiudere e collo intelletto vedere; e non è cosa da manifestare a lingua, lingua dico veramente volgare. Per che io voglio dire come l'Apostolo: — O altezza delle

---

1) *Convivio*, tratt. III, cap. VIII.

divizie della sapienza di Dio, come sono incomprensibili i tuoi giudizi e investigabili le tue vie! »[1] Ma innanzi di venire all' esposizione di tali dottrine, crediamo opportuno esaminare rapidamente le condizioni in cui si trovavano le scienze fisiologiche ai tempi di Dante, il che varrà a farci meglio conoscere la profondità del suo sapere.

2. Lo sforzo dei Padri della Chiesa nel medio evo, tendente a immutare il concetto dello spirito e l' indirizzo delle menti umane perché si avesse a considerare la vita non più secondo gli antichi, ma conformemente ai dettami della nuova religione, era riuscito a sostituire la pura intelligenza e l' ispirazione soprannaturale alle severe illazioni dell' esperienza, a porre la speculazione al di sopra dell' osservazione. Questa metamorfosi del concetto scientifico dei Greci anche nelle scienze mediche avea sostituito all' idea pitagorica della teleologia e a quella della potenza della natura il concetto aristotelico della virtù spirituale, *entelechia,* che svolge i fenomeni della materia. Tale riforma si manifesta chia-

[1] *Convivio,* tratt. IV, cap. XXI.

ramente da prima nella scuola di Salerno, la quale nei secoli più oscuri del medio evo fu il principale e quasi unico centro della medicina cattolica. In quella scuola si scorge evidente la trasmissione dell'eredità greca e latina e una continuazione delle dottrine galeniche dei bassi tempi romani: se non che per la prima volta vi apparisce una fisiologia psicologica, che fu poi il cardine intorno a cui si aggirò la filosofia scolastica di San Tommaso e quella di Dante. L'anima costituiva il solo elemento dinamico della vita, e credevasi che le sue operazioni fossero eseguite da quattro princípi o modi di vita, come li dicevano i peripatetici: il *nutritivo* o *vegetativo*, il *sensitivo*, il *motivo localmente* e l'*intellettivo*. Ai primi tre, per loro natura inseparabili dai corpi organici, come erano assegnate diverse funzioni, cosí pure erano assegnate sedi diverse; il principio nutritivo si poneva nel ventricolo o stomaco; il sensitivo nel cervello, dal quale si credeva che nascessero e ramificassero tutti i nervi; il motivo, nel cuore, dove si credeva che ogni movimento avesse principio e termine. Questa virtú dinamica era, per cosí dire, la chiave della spiega-

zione fisiologica dei fenomeni, era la misura dell' azione delle cagioni, la regola delle indicazioni terapeutiche. Per questa via il concetto ippocratico dell' attività intrinseca ed essenziale della vita e della evoluzione spontanea degli atti conservatori era personificato nell' anima; e così le dottrine insegnate da Ippocrate, costrette a procedere con indirizzo scolastico, formarono la fede medica di quei tempi, massime in Italia, che allora « col mental suo lume » si era fatta maestra di civiltà alle altre nazioni. A tali dottrine si aggiunse poi la conoscenza di quelle degli Arabi, le quali furono coltivate e studiate con vero entusiasmo, specialmente nelle due Università di Napoli e di Bologna.

3. L'Alighieri non fu punto estraneo a questo movimento scientifico, che anzi lo seguì in tutti i suoi momenti, e ammirò altamente gli Arabi e i Greci come si può vedere in più luoghi delle sue opere, ove egli si attiene alle loro massime, o le prende in esame, o ricorda i loro nomi:

> Ippocrate, Avicenna e Galieno,
>   Averrois, che il gran comento feo.
>
> *Inf.*, c. IV, v. 142.

Ma sopra gli altri ha venerazione per

> ....quel sommo Ippocràte che natura
> Agli animali fe' ch' ella ha piú cari.
>
> *Purg.*, c. XXIX, v. 137.

Anch' egli, al pari di San Tommaso e degli altri filosofi de' suoi tempi, considerava l' anima qual forma sostanziale del corpo, e ad essa riferiva, come a principio, i primi tre modi di vita o *spiriti*, secondo ch' egli li chiama, a cui abbiamo accennato quì sopra. Questi spiriti adunque operano sotto l' impero dell' anima, la quale, ove per eccessive cure venisse distolta dalle sue funzioni, langue la vita, si affievolisce il sentimento e la nutrizione manca. E ciò Dante dichiara nella *Vita Nuova*, là dove, personificati questi spiriti, li fa comparire ad uno ad uno su la scena a esprimere con breve detto lo stato in cui egli erasi ridotto da poi che l' amore di Beatrice si era insignorito di lui: « Apparvemi vestita di nobilissimo colore, umile ed onesto, sanguigno, cinta ed ornata alla guisa che alla sua giovanissima etade si convenía. In quel punto dico veracemente che lo spirito della vita, lo quale dimora nella segre-

tissima camera del cuore, cominciò a tremare sí fortemente, che apparía nelli menomi polsi orribilmente; e tremando disse queste parole: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi.* In quel punto lo spirito animale, lo quale dimora nell' alta camera, nella quale tutti li spiriti sensitivi portano le loro percezioni, si cominciò a maravigliare molto, e parlando spezialmente alli spiriti del viso, disse queste parole: *Apparuit jam beatitudo vestra.* In quel punto lo spirito naturale, il quale dimora in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro, incominciò a piangere, e piangendo disse queste parole: *Heu miser! quia frequenter impeditus ero deinceps.* D'allora innanzi dico ch'Amore signoreggiò l'anima mia, la quale fu sí tosto a lui disposata, e cominciò a prendere sopra me tanta sicurtade e tanta signoria, per la virtú che gli dava la mia imaginazione, che mi convenía fare compiutamente tutti i suoi piaceri.»[1] E nel capitolo quarto: « Da questa visione innanzi cominciò il mio spirito naturale ad es-

[1] Cap. II.

sere impedito nella sua operazione, però che l'anima era tutta data nel pensare di questa gentilissima; ond'io divenni in picciol tempo poi di sí frale e debole condizione, che a molti amici pesava della mia vista. » Ora, questi tre modi di vita, distribuiti in vario numero e misura fra i viventi, si trovano tutti riuniti nell'uomo con l'aggiunta del quarto; dell'intellettivo, per il quale l'uomo si eleva al di sopra degli animali piú perfetti, portando in esso impressa l'imagine di Dio, e, in certa maniera, sopravvivendo per esso alla distruzione, a cui, come tutti gli altri animali, soggiace. Tutto ciò partitamente e con grande lucidezza l'Alighieri significa nella poetica descrizione che ci fa nel venticinquesimo canto del *Purgatorio* su la generazione umana.

4. Fondandosi sempre su le dottrine fisiologiche de' suoi tempi, egli pensava che lo sperma dell'uomo, parte elaborata e perfetta del sangue non ricevuto dalle assetate vene, o sia dai vasi linfatici, ma rimasto come alimento che si leva dalle mense, prenda nel cuore, al pari del sangue che va nelle vene, virtú informativa e ge-

nerativa a tutte le membra;[1] quindi, dopo le tre digestioni principali di cui parla Aristotile, nel ventricolo, nel fegato e nel cuore, digerito ancora una volta, e cosí reso piú puro, scende agli organi genitali dell'uomo, donde, spinto nella matrice, si mescola col sangue mestruo della donna, e sopra questo, per la virtú datagli dal cuore, da cui esce, comincia allora ad agire; lo coagula, lo avviva, come materia necessaria al suo operare:

Sangue perfetto che mai non si beve
  Dalle assetate vene, e si rimane
  Quasi alimento che di mensa leve,
Prende dal cuore a tutte membra umane
  Virtute informativa, come quello
  Che a farsi quelle per le vene vane.
Ancor digesto, scende ov' è piú bello
  Tacer che dire; e quindi poscia geme
  Sovr' altrui sangue in natural vasello.
Ivi s' accoglie l' uno e l' altro insieme,
  L' un disposto a patire e l' altro a fare,
  Per lo perfetto luogo onde si preme;
E, giunto lui, comincia ad operare,
  Coagulando prima, e poi avviva
  Ciò che per sua materia fe' constare.

Purg., c. XXV, v. 37.

---

1) Queste erano le dottrine di tutti i peripatetici e di Alberto Magno segnatamente: *Cor principium est generationis et esse omnium membrorum corporis.* (*De anima*, lib. XVI, cap. 6).

5. Al primo svolgersi dell'embrione la virtú attiva del seme paterno diviene anima vegetativa, com'è quella d'una pianta, salvo che l'anima vegetativa della pianta è in sé compiuta e solo potrà crescere in perfezione accidentale, non già sostanziale,[1] laddove l'umana è principio allo sviluppo di altre anime, e però continua ad operare, tanto che la materia animata comincia da prima a muoversi e a sentire come fungo marino;[2] e quindi prende a formare gli organi delle potenze, cioè, dei cinque sensi. A questo punto la virtú attiva del germe, che deriva dal cuore dell'uomo, nel quale è da natura la virtú generativa di tutti i membri, si svolge e si diffonde su tutte le parti del

---

1) « L'anima dei vegetali, dice Aristotile nel *Cosmos*, non produce alcun movimento perché immersa in uno stupore, donde niuna cosa può trarla. »

2) Credevano gli antichi che i funghi marini fossero dotati d'un'anima piú che vegetativa. « Tra le cose che vivono perfettamente, dice il Varchi, e quelle che non hanno vita in modo nessuno, sono certi animali che non si possono chiamare nè viventi affatto, nè del tutto senza vita, come sono l'ostriche, le conchiglie e altri animali che i Greci chiamano *zoofiti*, cioè piantanimali, per dir cosí, e tra questi sono le spugne, delle quali intende qui il poeta. » *Lezioni su Dante,* vol. I, lez. 1ª.

corpo, comunicando a ciascuna la propria forza. In tal guisa si forma l'anima *sensitiva.*

Anima fatta la virtute attiva,
Qual d'una pianta, in tanto differente,
Che quest'è in via e quella è già a riva,
Tanto ovra poi che già si muove e sente,
Come fungo marino, e indi prende
Ad organar le posse ond'è semente.
Or si spiega, figliuolo, or si distende
La virtú ch'è dal cor del generante
Dove natura a tutte membra intende.

V. 52.

6. Compiuto cosí dal principio sensitivo l'organamento del feto, Dio crea l'anima razionale, ripiena di virtú, e ve l'infonde. Questa allora trae a sé e a sé immedesima l'anima vegetativa e la sensitiva; e cosí si viene a formare un'anima sola, unica fonte del principio vegetativo, del sensitivo e dell'intellettivo:

Apri alla verità, che viene, il petto
E sappi che, sí tosto come al feto
L'articolar del cerebro è perfetto,
Lo motor primo a lui si volge lieto
Sovra tant'arte di natura, e spira
Spirito nuovo di virtú repleto,
Che ciò che trova attivo quivi tira
In sua sustanzia, e fassi un'alma sola
Che vive e sente, e sé in sé rigira.

v. 67.

Questo passaggio del feto da semplice animale ad animale ragionevole è cosa, secondo l'Alighieri, tanto difficile a comprendersi, che trasse in errore un filosofo sapientissimo; e però si fa dire dal poeta Stazio:

> Ma come d'animal divenga fante
> Non vedi tu ancor; questo è tal punto
> Che piú savio di te già fece errante;
> Sí che per sua dottrina fe' disgiunto
> Dall'anima il possibile intelletto,
> Perché da lui non vide organo assunto.
>
> v. 61.

Il savio a cui si accenna in questi versi è Averrois, il quale nel suo commento sopra il trattato *Dell'anima*, di Aristotile (lib. III, com. 5), non potendo ammettere che l'intelletto, principio di operazioni inorganiche, immateriali, quali sono le idee, i concetti, i giudizi, i raziocini, fosse prodotto dalla virtú seminale, nè sapendo elevarsi al Creatore, affermò esservi un solo intelletto per tutti gli uomini, separato e unito ad un tempo alle facoltà sensitive.[1]

7. Le stesse dottrine con piccole differenze

---

[1] Vedi la dotta esposizione che di questo canto fa Pietro Alighieri nel suo *Commento.*

sono esposte nell'*Amoroso Convivio.*[1] Quivi, dopo aver accennato che l'umana bontà, che *Nobiltà* si chiama, è in noi principio di bene, seme e origine di felicità, che è

> .... la buona
> Essenzia, d'ogni ben frutto e radice,
>
> *Purg.*, c. XVII, v. 134.

vuol mostrare come questa bontà discenda in noi; e lo fa *per modo naturale*, cioè, *con filosofici argomenti*, e *per modo teologico,* vale a dire con dimostrazione fondata su l'autorità divina. Da prima espone le diverse opinioni di alcuni filosofi su l'origine e natura dell'anima; dice che Avicenna e Algazel credettero che le anime da loro e per loro principio fossero nobili e vili; che Platone ed altri vollero che esse procedessero dalle stelle e fossero nobili più o meno secondo la nobiltà della loro stella;[2] che Pitagora volle che tutte fossero d'una nobiltà, non solamente le umane, ma con le umane quelle dei bruti e le forme delle miniere, venendo così

1) Tratt. IV, cap. XXI.
2) *Paradiso,* canto IV, v. 49 e segg.

ad ammettere tutte le differenze nei corpi.[1] Parla quindi con molta brevità del seme umano, il quale allorché, caduto nel *suo ricettacolo*, o sia nella matrice, opera su la materia, ch'è il sangue mestruo della donna, porta seco in potenza *la virtú formativa* delle membra umane, o, in altri termini, la virtú generativa dell'anima vegetativa e sensitiva, la quale non si origina fontalmente dall'anima del generante, sí bene dal cuore. Porta seco inoltre *la virtú del cielo,* giacché *le ruote magne drizzan ciascun seme ad alcun fine secondo che le stelle son com-*

---

[1] Che questa fosse l'opinione di Pitagora non si sa veramente per detto de' suoi biografi, ma si trae come legittima e spontanea conseguenza dal suo sistema. E per vero, credette Pitagora, come abbiamo da Cicerone, da San Giustino martire e da Clemente Alessandrino, (vedi Brukero, *Hist. Philos.*, p. II, cap. 10) che Iddio sia nel mondo la vita e il movimento d'ogni cosa; esso l'anima degli esseri animati, fra i quali Pitagora pose anche le piante; esso la forma degli informati, o sia che lo faccia immediatamente, o mediante l'azione di quegli enti intelligibili, eterne emanazioni di Dio stesso. Dunque per quanta sia la differenza che ne' corpi è indotta dalla diversa capacità e attitudine della materia, torna sempre vero che le anime siano *d'una nobiltà*, perché tutte egualmente sono lo stesso Iddio.

pagne,[1] e *la virtú* degli elementi legati, *cioè della sua complessione*, la quale appunto risulta dalla varia combinazione e quantità, in cui ivi sono legati gli elementi, di che quel seme è composto. Ma « perocché la complessione del seme può esser migliore e men buona, e la disposizione del cielo a questo effetto puote esser buona e migliore e ottima (la quale si varia per le costellazioni che continuamente si tramutano), incontra che dell'umano seme e di questa virtú piú e men pura anima si produce. E secondo la sua purità discende in essa la virtú intellettuale possibile.... Per via teologica si può dire che, poiché la somma deità, cioè Iddio, vede apparecchiata la sua creatura a ricevere del suo beneficio, tanto largamente in quella ne mette, quanto apparecchiata è a riceverne. »

8. Non ostante le inesattezze e gli errori che le scienze fisiologiche, oggidí tanto progredite, potrebbero far rilevare nelle antiche dottrine su la generazione umana, specialmente per ciò che riguarda ai particolari mutamenti che subisce il sangue nel polmone e non già nel cuore,

[1] *Purg.*, c. XXX, v. 109-111.

al brulichio degli spermatozoi e alla segmentazione dell' ovulo, la dottrina di Dante rimane sempre bella e filosofica e ad un tempo poetica. Per essa di leggeri si scorge come gli antichi presentissero alcune scoperte fatte oggi, dopo tre secoli di sforzi erculei, nella via segnata la prima volta dal Galilei. Le tre vite, che, seguendo Aristotile, Dante ammise nell' uomo, rappresentano quelle tre somme manifestazioni della vita, alle quali si fanno anche oggi riuscire tutte le funzioni; le vegetabili o nutritive, le animali o sensitive e motrici e le intellettive.

IV.

1. L'uomo adunque, natura media tra gli animali e le intelligenze angeliche nell' armonia del mondo, risulta di anima e di corpo, o, in altri termini, di materia e di forma. La materia (ὕλη) per Aristotile[1] è un tutto di forze in potenza; la forma (μορφή, εἶδος, λόγος, παράδειγμα, ἐντελεχεία) è l' attuazione di queste forze, o in altri termini, l'intrinseca natura costitutiva dell'ente; e dicesi sostanziale se ne deriva qualche cosa di sussistente, vale a dire un animale, una pianta, un corpo inorganico. Quindi, allorché diciamo che l'anima è forma sostanziale del corpo, vogliam dire che è ciò onde il corpo ha vita, o per cui vengono ad atto di vita tutte

1) *Metaf.*, lib. VII; *Phys.*, lib. I, cap. 9.

le forze di esso.[1] Ma questa forma sostanziale o primo principio, che si voglia chiamare, viene dalla materia o è immateriale? Aristotile, filosofo dualista, ammetteva come princípi eterni Dio o l'Entelechia suprema, e la materia; e diceva che questa per impulso del Motore primo, poi giú giú, d'impulso in impulso, svolge ogni sua forza o forma; talché tutte le anime, non esclusa l'umana, sono nella materia e s'inchiudono nella potenzialità di essa. Nell'uomo però v'ha l'intelletto, puro d'ogni materia, immortale, eterno, altro non essendo che l'intelletto divino, il supremo Logos.[2]

2. Da questa dottrina s'allontana in parte l'Alighieri, ammettendo egli con San Tommaso e con gli altri Dottori la materia prima, non già eterna, ma creata da Dio e da lui determinata con le pure forme primitive. Forma, materia e composto uscirono insieme ad atto compiuto:

---

1) L'anima, dice Aristotile, è l'entelechia prima d'un corpo naturale che possiede la vita in potenza: Ψυχή ἐστιν ἐντελεχεία ἡ πρώτη φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

2) Vedi AUGUSTO CONTI, *Storia della Filosofia*, p. I, lez. 17ª; p. II, lez. 10ª.

Forma e materia congiunte e purette
Usciro ad atto, che non avea fallo,
Come d'arco tricorde tre saette.

Parad., c. XXIX, v. 22.

Seguendo poi Aristotile, dice che tutte le forme sostanziali dei corpi non viventi son tratte dalla potenza della materia prima[1] e non sono sussistenti per sé; che le forme sostanziali dei viventi son tratte da *complessione potenziata*, ossia dalla potenza della materia organata; quindi, come le prime, sono dipendenti nell'essere e nell'operare dalla materia, e sono immediatamente generate dalle cause seconde coll'agire che esse fanno su la materia. Ma, quanto alla forma sostanziale del corpo umano, cioè all'anima razionale, sostiene non esser tratta dalla potenza della materia, ma la dice creata immediatamente da Dio in unità di natura al corpo organato:

....Gli elementi che tu hai nomati[2]
E quelle cose che di lor si fanno
Da creata virtú sono informati.

---

[1] Dicesi *materia prima* il soggetto delle mutazioni sostanziali; *materia seconda*, il soggetto delle mutazioni accidentali corporee.

[2] *L'acqua, il fuoco, l'aer e la terra e tutte lor misture.* (V. 124-25).

Creata fu la materia ch' egli hanno,
Creata fu la virtú informante
In queste stelle che intorno a lor vanno.
L' anima d' ogni bruto e delle piante
Di complession potenzïata tira
Lo raggio e il moto delle luci sante.
Ma nostra vita senza mezzo spira
La somma beninanza, e la innamora
Di sé, sí che poi sempre la disira.

Parad., c. VII, v. 133.

3. Se l' anima umana non fosse dotata di esistenza propria, indipendente dalla materia, non potrebbe conoscere le forme o nature universali non individuate dalla materia, ma limitata sarebbe ne' suoi atti, come sono i corpi. Disgiunta però dal corpo, essa non potrebbe avere, come dice San Tommaso, che solo conoscenze indeterminate e confuse. *Si animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia*

exempla.[1] E in un altro luogo della stessa opera dice: *Humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sua natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus.*[2] Quindi il corpo viene quasi a completare l'essenza di essa, ajutandola in tutte le sue operazioni, anche in quelle che si riferiscono al pensiero e alla conoscenza. E in vero, se l'intelletto umano per mezzo degli organi corporei non ricevesse le imagini determinate degli oggetti, non potrebbe, astraendo, comprendere l'universale e l'intelligibile. *Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad ejus propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet.*[3] Non è dunque il corpo un pesante involucro, come dicono taluni, una tetra prigione ove l'anima è condannata a rimanere rinchiusa, e neppure un organo dell'anima, la quale, secondo Platone, è nel corpo a guisa di

---

1) *Summae Theologiae,* Pars I, *Quaest.* LXXXIX, c. I.
2) *Quaest.* LI, a. I.
3) *Quaest.* LXXXIV, a. IV.

motore. L' anima umana, intrinseco principio di vita, costituisce col corpo una sola sostanza e natura completa. Infine, sí fatta è la loro intima unione, e tali e tante sono le operazioni che l' anima opera con organo corporale,[1] che solo per tale unione, o, per meglio dire, solo dalle operazioni del corpo veniamo a comprendere la specifica virtú di quella, che è la virtú del conoscere e dell' amare, come dal verde delle frondi comprendiamo la vita delle piante:

> Ogni forma sostanzïal che setta
> È da materia ed è con lei unita,
> Specifica virtude ha in sé colletta;
> La qual senza operar non è sentita,
> Nè si dimostra ma' che per effetto,
> Come per verdi fronde in pianta vita.
>
> *Purg.*, c. XVIII, v. 49.

Questi versi dimostrano altresí il valore che l'Alighieri dava all' induzione, volendo che dagli effetti s' abbia ad argomentare la natura delle cose.

4. Ora l' anima umana, siccome sostanza *setta da materia* e sussistente per sé, ha in proprio due potenze, l' *intelletto* e la *volontà*, alle quali

[1] *Convivio*, tratt. IV, cap. XXV.

si vuole aggiungere la *memoria intellettiva;* le altre potenze del *sentire* e del *vegetare* e le azioni e le passioni che spettano a queste facoltà derivano sí, come da principio attivo, dall' anima umana, ma come in soggetto stanno nell' anima insieme e nel corpo.[1] Abbiam quindi tre facoltà, che potremmo dire d' ordine superiore, perché derivano dall' essenza stessa dell' anima che ne è il soggetto, e indipendenti dagli organi corporei; due poi d' ordine inferiore, il cui soggetto è il composto, anima e corpo, sebbene tutta la virtú proceda dall' anima. Le prime permangono in virtú e in atto nell' anima allorché questa *solvesi dalla carne*, le seconde, per esser da morte distrutti i loro organi, rimangono mute, cioè inoperose; l' anima le porta seco soltanto in virtú:

> ....Quando Lachesi non ha piú lino
> Solvesi [*l' anima*] dalla carne, ed in virtute
> Ne porta seco e l' umano e il divino.
> L' altre potenze tutte quante mute;
> Memoria, intelligenza e volontade
> In atto molto piú che prima acute.
>
> *Purg.*, c. XXV, v. 79.

---

[1] San Tommaso, *Op. cit.*, *Quaest.* LXXVII, a. VIII.

Questa distinzione delle facoltà, che con mirabile evidenza poetica troviamo compendiate in quel verso

Che vive e sente e sé in sé rigira,

è modellata su quella d'Aristotile, il quale dice: « Noi chiamiamo facoltà la nutrizione, la sensibilità, l'appetito, la locomozione, il pensiero. » Δυνάμεις δὲ εἴπομεν θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, ὀρεκτικὸν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν.[1] La locomozione però, nota l'Alighieri nel *Convivio*, e la sensibilità formano una sola potenza, « perocchè ogni anima che sente, o con tutti i sensi o con alcuno solo, si muove; sicché muovere è una potenza congiunta col sentire. »[2] E quindi, dopo aver notato l'intimo legame che passa fra tutte queste potenze, soggiunge: « La potenza vegetativa, per la quale si vive, è fondamento per lo quale si sente, cioè, vede, ode, gusta, odora e tocca; e questa vegetativa potenza per sé può essere anima, siccome vedemo nelle piante tutte. La sensitiva senza quella essere non può; non si trova alcuna cosa che senta che non viva. E questa

1) *De anima*, lib. II, c. III, § 1.
2) *Convivio*, tratt. III, cap. II.

sensitiva è fondamento della intellettiva, cioè della ragione; e però nelle cose animate mortali la ragionativa potenza senza la sensitiva non si trova, ma la sensitiva si trova senza questa, siccome nelle bestie e negli uccelli e nei pesci e in ogni animale bruto vedemo. E quella anima che tutte queste potenze comprende è perfettissima di tutte le altre. »[1] La stessa dottrina espone verso la fine del capitolo settimo del trattato quarto, dove, dopo aver dimostrato che *vivere* nell'uomo è *ragione usare*, e che però chi non usa della ragione è morto come uomo ed è rimasto bestia, soggiunge con Aristotile che « le potenze dell'anima stanno sopra sé, come la figura dello quadrangolo sta sopra lo triangolo e lo pentagono sta sopra lo quadrangolo; cosí la sensitiva sta sopra la vegetativa e la intellettiva sta sopra la sensitiva. Dunque, come levando l'ultimo canto del pentagono, rimane quadrangolo, cosí levando l'ultima potenza dell'anima, cioè la ragione, non rimane piú uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto. »

[1] *Convivio,* tratt. III, cap. II.

V.

1. La *potenza vegetativa* cerca l'utile, come la pianta; *utile quaerit, in quo cum plantis communicat,*[1] e « porta amore a certo cibo, non in quanto è sensibile, ma in quanto è nutribile; e quel cotal cibo fa l'opera di questa natura perfettissima, e l'altro non cosí, ma fàlla imperfetta. E però vedemo certo cibo fare gli uomini formosi e membruti e ben vivacemente colorati, e certo fare lo contrario di questo. »[2] Il ventricolo o stomaco era creduto sede di tale potenza, procedente dalla virtú attiva seminale, la quale ha valore di costituire il vivente ve-

---

1) *De vulgari eloquentia,* lib. II, cap. II.
2) *Convivio,* tratt. III, cap. III.

getale ed animale. In quanto poi presedeva alla generazione, alla nutrizione e all'accrescimento, prendeva il nome di *generativa*, *accrescitiva* e *nutritiva.* La prima intende a dar l'essere; la seconda a far che il corpo acquisti il debito sviluppo; la terza infine a farlo mantenere in essere e in quantità. E sebbene tutte cospirino insieme ad un medesimo fine, pur v' ha tra esse, nota San Tommaso, una certa differenza: *Nam nutritiva et augumentativa habent suum effectum in eo in quo sunt; quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augumentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio, quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori. Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in secundo De anima: — Est enim rei jam perfectae facere alteram qualis ipsa est. — Generativae autem deserviunt et augumentativa et nutritiva; augumentativae vero,*

nutritiva.[1] Osserva inoltre che queste tre forze si dicono naturali, *tum quia habent effectum similem naturae, tum quia exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia.*[2]

2. La nostra conoscenza prende le mosse dal senso, e però dice Aristotile: *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu;* o, in altre parole, il senso fornisce la materia prima all' intelletto, il che ci significa Dante in quel verso, in cui chiama l' apprensiva dei sensi

La virtú che a ragion discorso ammanna.

Purg., c. XXIX, v. 49.

Da ciò appar manifesta la strettissima relazione tra il senso e l' intelletto; e questa relazione è di origine e di dipendenza. Di origine, perché nella natura l' imperfetto antecede il perfetto; e però, come la vita vegetativa precede la sensitiva, cosí questa precede l' intellettiva; di dipendenza, perché dalle sensazioni e dai fantasmi delle cose l' intelletto apprende

1) *Op. cit., Quaest.* LXXVIII, a. II.
2) Ivi.

la loro natura immaterialmente e immutabilmente, e forma i concetti, ai quali però non potrebbe in niun modo sollevarsi senza il soccorso delle nozioni fondamentali fornite dai sensi. Questi adunque non si ristringono a ridestare la nostra intelligenza, come pensava Avicenna, ma apprestano i primi elementi alle idee; sicché, per quanto si sublimi la conoscenza, non si potrà mai rompere il nodo che alla sensibilità la congiunge. E però ben cantava il poeta filosofo che l'ingegno umano

> .... solo da sensato apprende
> Ciò che fa poscia d'intelletto degno.
>
> *Parad.*, c. IV, v. 40.

E questa cosa per Dante è tanto certa, ch'egli afferma, che dove il senso non apre la verità, il giudizio dei mortali va fuori del vero:

> «.... Egli erra
> L' opinïon.... de' mortali
> Dove chiave di senso non disserra;
>
> *Parad.*, c. II, v. 52.

e in altra sua opera: *Omnis opinio quae contradicit sensui est mala opinio.* [1] Quindi è che

---

[1] *Quaestio de terra et aqua*, § 3.

« il nostro intelletto per difetto della virtú, della quale trae quello ch' el vede, cioè della fantasia, che è virtú organica, non puote a certe cose salire, perocché la fantasia nol puote ajutare, che non ha il di che; siccome sono le sustanze partite da materia, delle quali, se alcuna considerazione di quelle avere potemo, intendere non le potemo, nè comprendere perfettamente. »[1] A difesa di tale dottrina San Tommaso, oltre l'argomento ricavato dall'unione dell'anima col corpo, adduce due ragioni di fatto, tolte da Aristotile; la prima si è il danno che l'intelletto riceve dall'indebolirsi degli organi sensòri, poiché, se la memoria o la fantasia vengono ad essere alterate, la ragione vacilla, e l'uomo perde la conoscenza di cose a lui notissime. La seconda si è, che noi non possiamo fare sforzo alcuno per comprendere qualche cosa senza formarci subito certe imagini nel nostro spirito, per mezzo delle quali l'anima quasi vede ciò che desidera comprendere. Di qui l'uso delle metafore e dei paragoni che noi siamo costretti di adoperare, al-

[1] *Convivio,* tratt. III, cap. IV.

lorché ci piace fare intendere ad altri la verità. [1] Quindi è che degli enti immateriali, di Dio, degli angeli l'intelletto ha soltanto una conoscenza analogica; ad essi, cioè, ascende dalla conoscenza delle cose sensibili:

> Per questo la Scrittura condiscende
> A vostra facultate, e piedi e mano
> Attribuisce a Dio, ed altro intende;
> E santa Chiesa con aspetto umano
> Gabriel e Michel vi rappresenta
> E l'altro che Tobia rifece sano.
>
> *Parad.*, c. IV, v. 43.

3. Il Carmignani nelle sue *Considerazioni* intorno al trattato *De Monarchia*, parlando delle dottrine filosofiche dell'Alighieri, dice che da alcuni passi del *Convivio,* si può inferire, senza téma di andar lontano dal vero, che il nostro poeta fosse in tutto ideologista, e che anche da alcuni punti della *Divina Commedia* risulta chiaramente com'egli riconoscesse « in un principio interno dell'animo umano, in una sua privilegiata preformazione, anzi che in un magistero

1) *Op. cit.*, Pars I, *Quaest.* LXXXIV, a. VII. — Vedi pure JOURDAIN, *La filosofia di San Tommaso.*

de' sensi, il criterio di verità delle nostre cognizioni. » E in prova della sua asserzione cita in nota la seguente terzina:

> Quando l' anima mia tornò di fuori
> Alle cose che son fuor di lei vere,
> Io riconobbi i miei non falsi errori.
>
> *Purg.*, c. XV, v. 115.

« In essa, egli dice, è con esattezza dipinta l'indole dell'apodittica verità. »[1] Ma qui Dante accenna soltanto al ritorno del pensiero, sviato da altre imagini che vi si suscitarono, alle verità obbiettive. Il Carmignani avrebbe potuto citare altri punti notabilissimi per le dottrine ideologiche, quale, ad esempio, è quello del *Convivio*, in cui dice che noi possiamo affermare l' essere delle creature angeliche quantunque non abbiamo di loro *alcuno senso*, *dal quale cominciare la nostra conoscenza*, e lo possiamo affermare perché *risplende nel nostro intelletto alcun lume della vivacissima loro essenza.* [2] Avrebbe potuto inoltre citare quel luogo della

---

1) *La Monarchia di Dante Alighieri. Considerazioni di* G. Carmignani. Pisa, Nistri, 1865, pag. 26-27.

2) Tratt. II, cap. V.

Divina Commedia, in cui, dopo aver accennato alla specifica virtú dell' anima umana, che è, come abbiamo notato, la virtú del conoscere e la virtú dell' amare, dice che ciascuna di queste due virtú ha i suoi propri oggetti; cioè, la virtú del conoscere, certe *prime notizie* o assiomi, chiamati altrove dal poeta il *ver primo che l'uom crede*,[1] che la dirigono nelle sue particolari operazioni;[2] e la virtú dell' amare, certi *primi appetiti*, come l' amor del vero, del bello, del buono, della felicità ecc., che similmente la muovono e la guidano nelle sue particolari operazioni. Donde questi primi princípi e queste prime idee traggano la loro origine è da noi ignorato. Sono essi, come si vorrebbe dai Platonici, innati in noi? Non si può affermare; quello che solo si conosce di sicuro si è quanto l' esperienza ci attesta, che cioè tale è la costituzione dello spirito umano, che all' eccitamento dei sensi in esso si esplicano quelle idee e si ma-

[1] *Parad.*, c. II, v. 45.

[2] Aristotile chiama queste *prime notizie*, che sono l'idea dell' essere e gli assiomi supremi derivati da esso, princípi di dimostrazione (*Analyt. post.*, lib. I, c. I). — Vedi pure San Tommaso, *Op. cit.*, Pars I, *Quaest.* II, art. I; Pars II, 2ae, *Quaest.* I, a. I.

nifestano quelle tendenze, che di sopra dicemmo. Siffatti princípi si posson considerare come esistenti virtualmente in noi, in quanto il senso li eccita, li desta, li suggerisce, ma non li dà; e perciò Dante li assomiglia all'inclinazione che ha l'ape di fare il miele, inclinazione che esiste in lei, come in germe, prima che essa la metta realmente in esercizio.[1]

> .... Là onde venga lo intelletto
> Delle prime notizie, uomo non sape,
> Nè dei primi appetibili l'affetto,
> Che sono in noi, sí come studio in ape
> Di far lo mele.
>
> *Purg.*, c. XVIII, v. 55.

San Tommaso nelle sue opere ha consimili espressioni: *Cognitio principiorum est nobis naturalis; Principia ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita;*[2] donde egli conchiude che la conoscenza dei princípi è impressa dalla mano di Dio nell'anima umana. Da ciò, osserva il Jourdain, si potrebbe essere indotti a cre-

---

[1] Vedi ciò che su tale argomento ragiona il Paganini: *Di un luogo filosofico della Divina Commedia;* nel *Propugnatore*, a. 1871, vol. IV, p. II, pag. 176.

[2] *Summa contra Gentiles,* II, 83.

dere che l'Angelico Dottore riconoscesse un ordine di concetti indipendente dalla sensibilità e dall' esperienza: se non che lo spirito generale de' suoi insegnamenti e le sue proteste su tal proposito escludono simile sospetto. Cosí in un capitolo della *Somma contro i Gentili,* confutando l'ipotesi proposta da Origène su l'anime, osserva che se l' anima fosse esistita prima della sua unione col corpo, sarebbe rimasta priva fino alla sua comparsa su questa terra di tutte le conoscenze dipendenti dalla sensazione. E il giro di queste conoscenze fino ai princípi fondamentali si estende, come chiaramente San Tommaso esprime nelle parole seguenti: *Ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur. Nisi enim aliquid totum sensu percipissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus parte, sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus.* [1] E in un altro punto della stessa opera dice: *Ea quae in sensum non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur.* [2]

---

[1] *Summa contra Gentiles,* II, c. LXXXIII.
[2] Ivi, I, c. III.

Da queste parole e da ciò che abbiam detto piú sopra chiaro apparisce il pensiero dei due grandi filosofi, che cioè l'intelletto umano, sebbene fornito di attività sua propria, pure dipende nella sua esplicazione dal senso, e la sensazione ne è il fenomeno fondamentale.

4. Ora, essendo sopra il senso fondata la nostra conoscenza, dobbiamo alla fallacia di esso attribuire gli errori in cui sogliamo cadere nei nostri giudizi? o, in altri termini, i sensi ci rappresentano nella loro realtà le imagini degli oggetti, oppure, come vuole Cartesio, ci traggono bene spesso in inganno, non porgendoci alcuna certezza positiva delle cose? Gli Scolastici solevano distinguere i diversi obbietti del senso in tre specie: *Sensibili propri*, come i colori all'occhio, i suoni all'orecchio, gli odori all'olfatto, ecc.; *sensibili comuni*, perché con piú sensi li comprendiamo, come la figura, la grandezza, il movimento e lo star fermo;[1] e infine *sensibili accidentalmente*, come se io vedo un uomo, non vedo già l'uomo in sé, ma quel-

[1] *Convivio*, tratt. III, cap. IX.

l' aspetto colorato a cui accade d' esser uomo.[1] Nei sensibili propri il senso non c' inganna mai, salvo il caso di organi mal disposti o viziati;

---

[1] Aristotile nel *trattato intorno all' Anima*, lib. II, c. 6, dice: *Sensibile trifariam dividitur: Sensibilium enim duo quidem per se, unum vero per accidens sentiuntur. Et illorum rursus aliud est uniuscujusque proprium sensus, aliud commune cunctis. Atque proprium id sensibile dico, quod alio sensu sentiri non potest, et circa quod error fieri nequit, ut color respectu visus et sonus auditus et sapor gustus. Tactus autem plures differentias habet quidem; judicat tamen de illis ut caeterorum sensuum quisque de suo sensibili, et non decipitur. Visus enim non errat esse colorem, aut auditus esse sonum; sed quid sit id, quod est injectum colore vel ubi; aut quid sit id, quod sonat, vel ubi. Hujuscemodi igitur sensibilia dicuntur uniuscujusque propria sensu. Communia vero sunt haec, motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Talia namque nullius sunt propria sensus, sed omnibus communia sunt. Etenim tactu motus quidam sensibilis est atque visu. Per se igitur sensibilia haec sunt.*

San Tommaso, *Summae Theologiae*, Pars. I, *Quaestio* XVII, a. II: *Similitudo alicujus rei est in sensu tripliciter: Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se sed non primo, sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.*

ma nei sensibili comuni e accidentali il senso ci può benissimo ingannare, se non facciamo buon uso di esso e se non consultiamo la nostra ragione. Cosí quanto alla grandezza o alla forma esteriore mi può ingannare il giudizio di cosa lontana, e un dipinto può sembrarmi a un tratto persona viva. Dante nel cerchio dei Superbi, mirando le sculture dove si rappresentavano cori di beati e incensi, distingue gli oggetti propri del senso dagli accidentali:

> Dinanzi parea gente, e tutta quanta
> Partita in sette cori, a' duo miei sensi
> Faceva dir l'un *no*, l'altro *sí*, canta.
> Similemente al fummo degli incensi,
> Che v'era imaginato, gli occhi e il naso
> Ed al *sí* ed al *no* discordi fensi.
>
> *Purg.*, c. X, v. 58.

Cosí nel Paradiso terrestre vedendo da lontano alcuni oggetti mandanti splendore, li crede alberi d'oro, mentre in realtà non sono che candelabri d'oro, che raggiano all'intorno splendidissima luce:

> Poco piú oltre sette alberi d'oro
> Falsava nel parere il lungo tratto
> Del mezzo, ch'era ancor tra noi e loro;

Ma quando fui sí presso di lor fatto
Che l'obbietto comun, che il senso inganna,
Non perdea per distanza alcun suo atto,
La virtú che a ragion discorso ammanna
Sí com'elli eran candelabri apprese,
E nelle voci del cantare Osanna.

Purg., c. XXIX, v. 43.

L'obbietto comune era ciò che di comune hanno, veduti a una certa distanza, un albero e un candelabro; *obbietto particolare* erano le specifiche qualità del candelabro, che Dante scolasticamente denomina *atti.* Egli vedeva dalla lunga oggetti che gli pareano alberi d'oro. L'oro, cioè il colore, appartenendo, come oggetto proprio, al solo occhio, non lo ingannava, sí la figura, oggetto comune dell'occhio e del tatto. Ma essendosi Dante fatto più presso, col solo occhio poté conoscere ogni atto o qualità particolare. Nel *Convivio* nota a tale proposito che *il sensuale parere secondo la piú gente è molte volte falsissimo, massimamente nelli sensibili comuni*, cioè in quelle cose *che con piú sensi comprendiamo* e che costituiscono *l'obbietto comun che il senso inganna.* « Onde sapemo che alla più gente il Sole pare di larghezza nel diametro d'un piede; e sí è ciò falsissimo, che,

secondo il cercamento e la invenzione che ha fatto l' umana ragione coll' altre sue arti, il diametro del corpo del Sole è cinque volte quanto quello della Terra e anche una mezza volta. »[1] Quindi soggiunge dicendo, che egli riprova coloro che, seguendo *la sensuale apparenza*, giudicano dalle *parentele*, dagli *alti matrimoni*, dagli *edifici mirabili*, dalle *possessioni larghe*, dalle *signorie grandi* derivare la nobiltà. « Che se elli giudicassono coll' apparenza razionale, direbbono il contrario, cioè la nobiltà esser cagione di queste cose. »[2]

5. L' errore adunque non deriva a noi propriamente dai sensi, che, debitamente usati, non c' ingannano mai, sí bene dalla nostra inconsideratezza e irriflessione. Dante nell' attraversare l' ultimo argine che separava l' ottavo cerchio dell' *Inferno* dal nono, essendo ancor lontano dal pozzo, intorno al quale imagina che siano collocati alcuni giganti, non riuscendo a ben discernere con la vista, crede di vedere alte

---

[1] Tratt. IV, cap. VIII. Questo ripete nell' *Epistola* a Can Grande, § 2.

[2] Ivi.

torri, e però si rivolge a Virgilio per domandargli che terra fosse:

> Poco portai in là volta la testa
> Che mi parve veder molte alte torri;
> Ond'io: Maestro, di', che terra è questa?
> Ed egli a me: Però che tu trascorri
> Per le tenebre troppo dalla lungi,
> Avvien che poi nel maginare aborri.
> Tu vedrai ben, se tu là ti congiungi,
> Quanto il senso s'inganna di lontano;
> Però alquanto piú te stesso pungi.
> Poi caramente mi prese per mano
> E disse: Pria che noi siam piú avanti,
> Acciocché il fatto men ti paja strano,
> Sappi che non son torri, ma giganti,
> E son nel pozzo intorno dalla ripa
> Dall'umbilico in giuso tutti quanti.
> Come, quando la nebbia si dissipa,
> Lo sguardo a poco a poco raffigura
> Ciò che cela il vapor che l'aere stipa;
> Cosí forando l'aura grossa e scura,
> Piú e piú appressando in vèr la sponda,
> Fugíemi errore, e crescémi paura.
>
> *Inf.*, c. XXXI, v. 19.

San Tommaso vede la principal cagione d'ogni errore in lasciarsi menare dalle apparenze a levità di consensi, a non sospendere il giudizio finché non siamo chiari o per osservazione di fatti, o per evidenza di principi, o per autorità

indubitate. E Dante piú volte inculca ciò ed esclama:

> Siate, Cristiani, a muovervi piú gravi;
> Non siate come penna ad ogni vento.
>
> *Parad.*, c. V, v. 73.

E altrove:

> Voi non andate giú per un sentiero
> Filosofando; tanto vi trasporta
> L'amor dell'apparenza e il suo pensiero.
>
> *Parad.*, c. XXIX, v. 85.

6. Della funzione del sentire la sensazione è il fenomeno primo, il piú elementare. Fra le sensazioni, le piú complicate sono quelle della vista. Di esse l'Alighieri fa nel *Convivio* una descrizione molto particolareggiata. Dopo aver premesso che il colore e la luce sono propriamente visibili, perché con l'occhio soltanto li percepiamo, contrariamente a Platone, il quale stimava non il visibile venire all'occhio, ma la virtú visiva andar fuori al visibile, dice con Aristotile che delle cose visibili, sian proprie o comuni, vengon dentro all'occhio le *forme*, e non realmente, ma intenzionalmente, cioè per imagine o similitudine, siccome in trasparente

vetro. E questo discorrimento che fa la forma visibile per l'umore acqueo che è nella pupilla, in esso si arresta, perché siffatto umore è terminato a guisa di specchio, che è vetro terminato con piombo. La quale imagine ricorre anche nel seguente terzetto, dove troviamo implicita questa dottrina:

> ....S' io fossi d' impiombato vetro,
> L' imagine di fuor tua non trarrei
> Piú tosto a me, che quella d' entro impetro.
>
> *Inf.*, c. XXIII, v. 26.

Lo spirito visivo poi, che dalla pupilla si continua alla parte anteriore del cervello, in cui si trova la virtú sensibile siccome in principio fontale, e a cui gli *spiriti sensitivi portano le loro percezioni,*[1] subitamente e senza intervallo alcuno ripresenta l' imagine, e cosí noi vediamo. Ma non sempre avviene che la visione sia verace, cioè tale quale è la cosa visibile in sé;

1) *Vita Nuova*, § 2. — Aristotile dice che la virtú sensibile o spirito animale è quella che dal cervello, principio delle funzioni animali, discorre pei nervi a promuovere tali funzioni. (*Della generazione animale,* lib. II, cap. 3).

questo può dipendere, secondo l'Alighieri, o da alterazione del mezzo interposto tra l'oggetto e l'organo visivo, o da malattia e da indebolimento di esso. E qui, facendosi ad avvalorare con ragioni il suo asserto, dice che, sebbene le stelle sieno sempre d'un modo chiare e lucenti e non ricevano mutazione alcuna se non di movimento locale, tuttavia possono esse anche non apparirci a causa dei mutamenti del mezzo, cioè dell'aria, la quale può esser piena di molta luce per la presenza del sole, in guisa da non farle vedere, o può tramutarsi per i vapori della terra di sottile in grossa, di secca in umida; il che può fare apparire più o meno viva la luce delle stelle e colorata. Quanto poi all'organo visivo, può accadere che, divenuta sanguinosa la tunica della pupilla, tutte le cose appariscono rubiconde o anche disgregate, quasi a guisa che fan le lettere su la carta umida, e ciò per indebolimento della vista; onde « molti, quando voglion leggere, si dilungano le scritture dagli occhi, perché la imagine loro venga dentro più lievemente e più sottile. » E di questo Dante avea fatto esperienza vera, « ché per affaticare lo viso molto a studio di leggere, in tanto *de-*

bilitò gli spiriti visivi, che le stelle *gli* parean tutte d'alcuno albore ombrate. E per lunga riposanza in luoghi oscuri e freddi, e con raffreddare lo corpo dell'occhio con acqua chiara, rivinse la virtú disgregata, che *tornò* nel primo buono stato della vista. »[1]

---

[1] *Convivio*, tratt. III, cap. IX.

VI.

1. Oltre i sensi esterni, che servono a raccogliere le singole impressioni degli oggetti materiali, ammettevano gli Scolastici un senso interiore, da loro detto *senso comune*, perché radice e principio dei sensi esteriori, *radix et principium exteriorum sensuum;*[1] al quale, come a loro centro, fan capo tutte le sensazioni; poiché esso soltanto, non già i sensi speciali, ha potere di paragonarle e di distinguerle. *Sensus proprius*, dice San Tommaso, *judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus; quia*

[1] San Tommaso, *Summae Theologiae*, Pars I, *Quaestio* LXXVIII, art. IV.

oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio et ex qua immutatione sequitur illa immutatio in sensu communi, qui visionem percipit. [1]

2. Al senso interno appartiene inoltre la facoltà che dicesi *imaginativa* o *fantasia,* che è, secondo che dice San Tommaso, *quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.* [2] Essa è quindi in intima relazione col senso, ed ha tanta forza, che è capace nella rappresentazione de' suoi fantasmi di produrre in noi un effetto pari a quello che fa la sensazione; onde si sente l' imaginato come se fosse un oggetto reale. L'Alighieri, tutto pieno della paura di

[1] San Tommaso, *Summae Theologiae,* Pars I, *Quaestio* LXXVIII, art. IV.

[2] Ivi.

quei diavoli che si era lasciati addietro, trasportandosi ad essi con la fantasia, se li vede già piombar sopra; onde si fa a scongiurare Virgilio per lo scampo:

> Già mi sentia tutti arricciar li peli
> Della paura, e stava indietro intento,
> Quando io dissi: Maestro, se non celi
> Te e me tostamente, i' ho pavento
> Di Malebranche; noi gli avem già dietro;
> Io gl'imagino sí che già gli sento.
>
> *Inf.*, c. XXIII, v. 19.

Chi saprebbe meglio rappresentare la gagliardía delle impressioni fantastiche, per le quali all'Alighieri pareva presente ciò ch' era soltanto nella sua imaginazione? Altro bellissimo esempio l' abbiamo in quei mirabili versi messi in bocca all'anima del maestro Adamo, alchimista, già arso vivo per aver falsificato a Romena, in Casentino, il fiorino d'oro, e perciò dannato nell' Inferno a tormento d' inestinguibile sete:

> O voi che senza alcuna pena siete,
> E non so io perché, nel mondo gramo,
> Diss' egli a noi, guardate ed attendete
> Alla miseria del maestro Adamo;
> Io ebbi, vivo, assai di quel ch' io volli,
> Ed ora, lasso! un gocciol d' acqua bramo.

Li ruscelletti, che dei verdi colli
Del Casentin discendon giuso in Arno,
Facendo i lor canali freddi e molli,
Sempre mi stanno innanzi, e non indarno,
Ché l'imagine lor vie piú m'asciuga,
Che il male, ond'io nel volto mi discarno.

Inf., c. XXX, v. 58.

L'imagine di questi ruscelletti rende piú acuto in maestro Adamo lo stimolo della sete e la pena del non poterla sodisfare; e questa pena aggiunge tal vigoría all'imaginazione, da farglieli rappresentare nell'essere loro. Donde si rileva che l'imaginazione, richiamando le forme degli oggetti quando è cessata la sensazione attuale, anticipando le percezioni future e spaziando nell'ideale, viene ad essere fonte di svariatissimi sentimenti, e riceve dai sentimenti stessi nuova forza e vigore. Talvolta poi la forza dell'imaginativa è tale, che ci toglie alle impressioni esterne, sí che il sonar di mille trombe non basterebbe a farci accorti di ciò che accade intorno a noi:

O imaginativa, che ne rube
Talvolta sí di fuor, ch' uom non s'accorge,
Perché d'intorno suonin mille tube, ec.

Purg., c. XVIII, v. 13.

Tal altra invece una forte impressione ci toglie a un tratto alle nostre fantasie, che si dileguano, come nebbia ai primi raggi del sole. Dante, rapito in estatiche visioni, è richiamato alla realtà dalla luminosa apparizione d' un angelo, alla stessa guisa che l' uomo addormentato si desta se una viva luce viene a colpire i suoi occhi, che pur son chiusi:

> Come si frange il sonno, ove di butto
> Nuova luce percote il viso chiuso,
> Che fratto guizza pria che muoja tutto;
> Cosí l' imaginar mio cadde giuso,
> Tosto ch' un lume il volto mi percosse,
> Maggiore assai che quello ch' è in nostr' uso.
>
> *Purg.*, c. XVII, v. 40.

3. Bene spesso poi l' uomo dal forte imaginare è portato fuori della realtà, come già abbiamo notato, e crede di vedere esternamente ciò che vede soltanto internamente, trasformando il subiettivo in un obiettivo. Cosí Dante nell' estasi avea creduto che quanto egli vedeva e udiva avvenisse realmente al di fuori, che fossero, cioè, fatti obiettivamente veri; ma s' accorge del suo errore, tosto che l' anima sua è tornata alla percezione dei fatti esterni. Dice

però che questi suoi errori fantastici non eran falsi, in quanto che le imagini le quali gli erano apparse realmente in visione, erano imagini esistenti, ma non sussistenti:

> Quando l' anima mia tornò di fuori
> Alle cose che son fuor di lei vere,
> Io riconobbi i miei non falsi errori.
>
> *Purg.*, c. XV, v. 115.

I fantasmi, non andando sempre soggetti all'impero della volontà, si succedono molte volte senza ordine alcuno e senza posa; il che con massima evidenza ci significa Dante là dove dice:

> E come questa imagine rompéo
> Sé per sé stessa, a guisa d' una bulla
> Cui manca l' acqua, sotto qual si feo,
> Surse in mia visione una fanciulla, ec.
>
> *Purg.*, c. XVII, v. 40.

E appunto per questo è maggiore nel sonno il giuoco dei fantasmi. Si comincia a staccare la coerenza delle serie delle nostre rappresentazioni; a poco a poco s'interrompe la comunicazione tra l'organo centrale e le parti periferiche del sistema nervoso; succede una specie di rilassamento mentale:

Poi quando fur da noi tanto divise
  Quell'ombre, che veder piú non potêrsi,
  Nuovo pensiero dentro a me si mise,
Del qual piú altri nacquero e diversi;
  E tanto d'uno in altro vaneggiai,
  Che gli occhi per vaghezza ricopersi,
E il pensamento in sogno trasmutai.

Purg., c. XVIII, v. 139.

In tale stato manca la continuità del processo rappresentativo, manca il punto fermo dove si rannodino i fantasmi: essi liberissimamente si combinano in nuovi e bizzarri aggruppamenti, che costituiscono appunto il fenomeno detto sogno, per il quale talvolta si destano in noi le piú vive commozioni, quasi fossimo nella realtà. E ciò è tanto vero, che, sognando noi sciagure, desideriamo che non siano avvenute; il che notò l'Alighieri nei seguenti versi:

E quale è quei che suo dannaggio sogna,
  Che sognando desidera sognare,
  Sí che quel ch'è, come non fosse, agogna,
Tal mi fec' io, ec....

Inf., c. XXX, v. 136.

Quando, destati, non rammemoriamo il sogno già fatto, ma ne portiamo un vago sentimento, in noi prodotto da esso, ciò succede probabil-

mente perché nell' atto del riscuoterci viene interrotta nella nostra mente da altre idee o sensazioni la serie dei fantasmi ond' era quello formato. Il qual fenomeno è maravigliosamente descritto dall'Alighieri per maniera di similitudine, a significare il sentimento in lui rimasto della visione ineffabile della Divinità:

Quale è colui che somnïando vede,
  E dopo il sogno la passione impressa
  Rimane, e l' altro alla mente non riede;
Cotal son io; ché quasi tutta cessa
  Mia visïone, ed ancor mi distilla
  Nel cor lo dolce che nacque da essa.

Parad., c. XXXIII, v. 58.

4. Ma da che sono eccitati i sogni? Dai sentimenti che si provano nel sonno stesso. E invero, se in una parte del nostro corpo, mentre dormiamo, si produce una puntura, sorge subito in noi il fantasma d' un insetto o d' un ferro che punge; se si produce un' oppressione fisica nel petto, il *pondo che talvolta si sogna*, [1] eccoti il fantasma che ti rappresenta uno che, mettendoti il pugno o le ginocchia sul petto,

[1] *Purg.*, XI, 23.

intende ucciderti; così in mille altre affezioni di varie specie. Laonde l'Alighieri, che conosceva questa connessione, mentre che Lucia dalla valletta fiorita, dove si era addormentato, lo portava al vero Purgatorio, dovea nel sonno provare quel sentimento che si ha nell'esser portato all'in su, e però molto naturalmente sorge in lui l'imagine dell'aquila che lo rapisce in alto; e il suo imaginare diviene sì forte, che riesce a perturbargli l'animo e a scuoterlo dal sonno:

Nell'ora che comincia i tristi lai
  La rondinella presso alla mattina,
  Forse a memoria de' suoi primi guai,
E che la mente nostra, peregrina
  Più dalla carne e men da' pensier presa,
  Alle sue visïon quasi è divina;
In sogno mi parea veder sospesa
  Un'aquila nel ciel con penne d'oro,
  Con l'ali aperte ed a calare intesa;
Ed esser mi parea là dove fòro
  Abbandonati i suoi da Ganimede,
  Quando fu ratto al sommo concistoro.
Fra me pensava: Forse questa fiede
  Pur qui per uso, e forse d'altro loco
  Disdegna di portarne suso in piede.
Poi mi parea che roteata un poco,
  Terribil come folgor discendesse,
  E me rapisse suso insino al foco.

Ivi parea ch' ella ed io ardesse,
E sí l'incendio imaginato cosse,
Che convenne che il sonno si rompesse.

Purg., c. IX, v. 13.

Da ciò che porge il senso adunque è mossa la nostra imaginativa, che conserva le forme sensibili: se non che talora, nota l'Alighieri, genera i suoi fantasmi indipendentemente dal senso, e allora ella è mossa da un lume

....che nel ciel s'informa
Per sé o per voler che giú lo scorge.

Purg., c. XVII, v. 17.

E ciò significa che le imagini, che non vengono alla mente dal senso, muovono dal cielo o per naturale influsso degli astri, o per particolare volere di Dio.

5. In intima relazione col senso è pure un'altra facoltà, che Aristotile dice *estimativa.*[1] Essa è ordinata ad apprezzare le qualità degli oggetti, a paragonarle, a giudicarle, per formarne quindi la nozione (*intentio*) che imprime poi nella memoria: *Ad apprehendendum intentiones, quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis*

[1] *De anima*, lib. II.

aestimativa.[1] La pecora si spaventa e fugge alla vista del lupo, non già che il suo aspetto le spiaccia, ma perché scorge in esso il suo natural nemico; e cosí l'uccello va raccogliendo pagliuzze non per diletto de' sensi, ma perché sono acconce per il nido: esso non avrà il fantasma soltanto delle pagliuzze, ma di queste insieme intrecciate in una data maniera, avrà cioè il fantasma del proprio nido.[2] L'estimativa nei bruti è al tutto naturale, cioè non va piú in là dell'istinto, mentre nell'uomo diventa una specie di ragione inferiore, destinata alla conoscenza di singoli oggetti. San Tommaso la dice anche *cogitativa* e *ratio particularis.* All'ufficio di questa potenza rapidamente accenna l'Alighieri in un caso speciale:

E come al lume acuto si dissonna
 Per lo spirto visivo che ricorre
 Allo splendor che va di gonna in gonna,
E lo svegliato ciò che vede abborre
 Sí nescia è la sua subita vigilia,
 Fin che la stimativa nol soccorre.

Parad., c. XXVI, v. 70.

---

1) SAN TOMMASO, *Summ. Theol.* Pars I, *Quaest.* LXXVIII. Vedi pure ALBERTO MAGNO, *De anima,* lib. II, tratt. III e IV.

2) *Summ. Theol.* Pars I, *Quaest.* LXXVIII, art. 4.

6. Ma a poco o a nulla varrebbero le nozioni (*intentiones*) acquistate dall' estimativa, se non vi fosse una facoltà ordinata a ritenerle per poi riprodurle o spontaneamente o con l' ajuto della riflessione. Questa facoltà dicesi *memoria: ad conservandum eas intentiones ordinatur vis memorativa, quae est thesaurus quidam hujusmodi intentionum.*[1] Distingue San Tommaso la memoria in *sensitiva* e in *intellettiva*, secondo che serba o riproduce i fantasmi o le idee. *Memoria ut virtus conservativa specierum intelligibilium ad partem spectat intellectivam; ut vero ad praeterita, ut praeterita sunt, respectum habet, magis ad animae sensitivam partem attinet.*[2] L'Alighieri poeticamente la chiama

Il libro che il preterito rassegna.

Parad., c. XXIII, v. 54.

E quest' imagine del libro ricorre più volte nelle sue opere, come possiam vedere nel principio della *Vita Nuova*, dove dice: « In quella

1) *Summ. Theol.* Pars I, *Quaest.* LXXVIII, art. 4.
2) Ivi, *Quaest.* LXXIX, a. VI.

parte del libro della mia memoria ecc.; » e in una canzone:

> Secondo che si trova
>   Nel libro della mente che vien meno.
> . . . .
> E se il libro non erra, ecc. 1)

Essa nota nel suo libro tutto ciò che l'animo intese e provò:

> O mente, che scrivesti ciò ch' io vidi
>   Qui si parrà la tua nobilitate.
>
> *Inf.*, c. II, v. 8.

E la sua nobiltà ed eccellenza è tale, che anche l'opera dell'intelletto senza l'ajuto di essa riuscirebbe imperfetta e vana; onde saviamente l'Alighieri si fa dire da Beatrice nel punto che essa prendeva a spiegargli una verità:

> Apri la mente a quel ch' io ti paleso,
>   E fermalvi entro; ché non fa scienza,
>   Senza lo ritenere, avere inteso.
>
> *Parad.*, c. V, v. 40.

La memoria invero è il tesoro di tutte le nostre conoscenze, essa è la base del nostro sapere, perché conserva fatti e speculazioni:

---

1) *Canzoniere*, p. I, Canz. II, st. 5ª, ediz. Giuliani.

....Quant'io del regno santo
Nella mia mente potei far tesoro
Sarà ora materia del mio canto.

Parad., c. I, v. 10.

Ma non sempre il nostro ingegno riesce a significare ciò che abbiamo veduto: l'imagine della cosa rimane nella nostra mente in tutta la sua pienezza e splendore; qui la memoria vince l'ingegno. Essa dice al poeta ch'ei vide lampeggiar Cristo in su la croce, ma l'ingegno non sa trovare esempio da esprimere il come:

Qui vince la memoria mia l'ingegno,
Ché quella croce lampeggiava Cristo,
Sí ch'io non so trovare esempio degno.

Parad., c. XIV, v. 103.

La memoria gli ritorna l'imagine del celestial nocchiero, ma il suo ingegno si sente incapace di ritrarla a pieno, e però lascia a noi imaginar l'effetto che quella vista produsse su l'animo suo:

Da poppa stava il celestial nocchiero,
Tal che parea beato per iscripto.

Purg., c. II, v. 43.

Quando però il nostro intelletto si profonda in alte speculazioni, la memoria nol può seguire:

Nel ciel che piú della sua luce [*della luce di Dio*] prende
Fu' io, e vidi cose che ridire
Nè sa, nè può qual di lassú discende.
Perché, appressando sé al suo disire,
Nostro intelletto si profonda tanto,
Che retro la memoria non può ire.

Parad., c. I, v. 4.

Ai quali versi serve come di commento il seguente passo dell'*Epistola* a Can Grande: *Intellectus humanus in hac vita, propter connaturabilitatem et affinitatem quam habet ad substantiam intellectualem separatam, quando elevatur, ut memoria post reditum deficiatur propter transcendisse humanum modum.... Ecce postquam humanam rationem intellectus ascensione transierat, quae extra se agerentur, non recordabatur.* [1] Così pure le cose stupefacenti lasciano in noi poca memoria di sé; e però Dante, ripensando allo sbalordimento provato al sentir tremare il monte del Purgatorio, come se rovinasse, dice che, se ben si ricorda, in quel momento tale portento

1) § 28.

suscitò in lui un cosí vivo desiderio di conoscerne la ragione, che mai l'uguale:

> Nulla ignoranza mai con tanta guerra
> Mi fe' desideroso di sapere,
> Se la memoria mia in ciò non erra.
>
> *Purg.*, c. XX, v. 145.

Parimenti se ne va la memoria quando un qualche fatto viene a colpire vivamente i nostri sensi, o l'anima nostra è preoccupata da un forte pensiero. La dolcezza del canto di Casella rende i due Poeti e le altre anime che ascoltavano dimentichi di sé stessi,

> Come a nessun toccasse altro la mente.
>
> *Purg.*, c. II, v. 117.

Lo stesso effetto prova Dante al dolce canto dell'anima di Nino Visconti:

> *Te lucis ante,* sí devotamente
> Le uscí di bocca, e con sí dolci note,
> Che fece me a me uscir di mente.
>
> *Purg.*, c. VIII, v. 13.

In un altro luogo pure dice che un pensiero piú degli altri gravoso riesce spesso a privare la memoria della sua virtú:

....Maggior cura
....Spesse volte la memoria priva.

Purg., c. XXXIII, v. 124.

Quanto la memoria richiama si suol sempre associare alla condizione presente dell' individuo, non mai alla passata; e per questo si può ricordare con piacere ciò ch' altra volta ci apportò dolore, e, viceversa, ricordar con dolore quello che ci fu di sommo contento:

....Nessun maggior dolore
Che ricordarsi del tempo felice
Nella miseria....

Inf., c. V, v. 121.

Infine, a che l'uomo tuttodí si affanna nelle opere dell' ingegno e della mano, se non perché si argomenta di poter vivere lungamente nella memoria de' posteri? E però l'Alighieri:

Se la vostra memoria non s' imboli
Nel primo mondo dalle umane menti,
Ma s' ella viva sotto molti soli,
Ditemi chi voi siete e di che genti.

Inf., c. XXIX, v. 103.

VII.

1. Al vero possedimento del sapere si viene mediante l'*intelletto*, nobilissima facoltà, per cui l'uomo conosce e pensa, fa tesoro d'idee, vede le relazioni delle cose, risale ai principi, discende alle conseguenze, crea la scienza e l'arte. Esso ne' suoi uffici adopera come ministre la sensibilità, la memoria, l'imaginazione, la volontà; sí che può dirsi la potenza suprema, la *virtú che ha piú nobilitate.* [1] Da essa, in quanto che le cose devono essere denominate dall'ultima nobiltà della loro forma, si denomina l'uomo, e però chi se ne diparte, come dice Boezio, asino vive. [2]

---

[1] *Canzoniere*, p. I, *Canz.* II, st. 6ª; ediz. cit.

[2] *Conv.*, tratt. II, cap. VIII. — Vedi pure tratt. IV, cap. VII.

Aristotile distingueva l'intelletto in *passivo, agente* e *possibile.* Questa distinzione segna il passaggio dalla conoscenza sensibile alla intellettuale. L'intelletto passivo è la conoscenza sensitiva che ha l'anima delle cose che fanno impressione su i nostri organi sensòri, e corrisponde a quella potenza che Dante chiama *apprensiva:*

> Vostra apprensiva da esser verace
> Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,
> Sí che l'animo ad essa volger face.
>
> *Purg.*, c. XVIII, v. 22.

Formata cosí la specie sensibile, l'intelletto attivo agente, che si suol chiamare ancora lume e forza astrattiva, ripiegandosi sopra di essa, la distacca dalle condizioni materiali, separandone tutto ciò che v'ha di particolare e di determinato, e ne forma una specie intelligibile, [1]

[1] *Specie sensibile*, dice Aristotile, è l'apparenza delle cose ne' sensi; *specie intelligibile*, la somiglianza intellettuale delle cose concepite dall'intelletto nella loro entità. E San Tommaso dice che la specie sensibile non è ciò che si sente, ma il mezzo per il quale si sente; la specie intelligibile non è ciò che si comprende, ma il mezzo per cui si comprende: *Species sensibilis non est illud quod sentimus, sed magis id quo sensus sentit;*

che rappresenti l'oggetto sotto la sua forma universale. La specie intelligibile poi agisce su l'intelletto possibile, come l'oggetto nei sensi, lo penetra, l'informa, e determina un nuovo atto dello spirito, la conoscenza spirituale. *Nullus intellectus,* dice lo Scoto, *intelligit nisi intellectus possibilis, quia agens non intelligit.*[1] E fu necessità l'imaginare questa specie d'intelletto superiore, questo principio universale, capace d'inalzarsi agli intelligibili puri indipendentemente dalle sensazioni e dalle nozioni dedotte per esperienza, da che Aristotile stesso

---

species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus. (*Summ. Theol.* Pars I, *Quaestio* LXXXV, a. II). E in altra sua opera dice che la specie intelligibile è il mezzo necessario per conoscere; cosí l'imagine colorata che si forma nell'occhio non è già l'oggetto, ma il mezzo della vista (*Contra Gentiles,* II, c. LXXV). Il passaggio poi dalla specie sensibile alla intelligibile è significato concisamente, ma con somma chiarezza nel luogo seguente: *In nostra phantasia est phantasma, seu forma repraesentans hunc hominem, secundum quod fuit in aliquo sensu exteriori; quae forma virtute intellectus agentis agit in intellectum possibilem, sicut colores virtute luminis agunt in potentiam visivam, et causatur tunc in intellectu possibili forma quaedam, quae dicitur species intelligibilis.* (*Totius logicae Aristotelis Summa*, cap. I).

[1] *De Anima,* lib. III.

aveva posto l'assioma che « solo il simile è capace di conoscere il suo simile. »[1] Necessariamente quindi siffatto principio, quale specchio delle idee universali, fu imaginato scevro da qualsiasi qualità; esso, pensava Aristotile, non deve avere alcun'altra natura che la mera *possibilità* d'intendere, la *possibilità* di divenire tutte le idee, pensandole; *et sic nullam habet naturam nisi istam, scilicet quod est possibilis.*[2] Ma questa potenza, come abbiamo poco sopra notato, dallo stato virtuale, da semplice disposizione a ricevere le forme ideali trapassa all'atto per opera dell'intelligenza attiva, quindi è che dall'unione di queste due potenze deriva l'intender puro. Qual è la forma rispetto alla materia, o l'arte pittorica rispetto alla nuda tela, tale è, disse Aristotile l'intelligenza attiva riguardo all'intelletto possibile. Dal connubio dell'uno e dell'altra si compie l'atto dell'intendere puro. Come i colori non muovono il senso della vista senza che la luce dallo stato di mera disposizione li faccia passare all'atto,

1) Vedi il libro *Su l'anima,* I, c. 2.
2) Ivi, lib. III, cap. I.

cosí gl' intelligibili, esistenti solo virtualmente nell' intelletto possibile non si producono in esso attualmente senza che l' intelligenza attiva li illustri; la quale è quasi luce della mente: *est quasi lux; lux enim quoquomodo etiam facit colores, qui sunt in potentia, colores in actu.*[1] Questa intelligenza, universale, unica, illuminatrice delle menti umane, è separata, estrinseca, immortale, perpetua.[2] L'intendere per essa è la massima beatitudine cui possa l'uomo aspirare; anzi lo fa, piú che uomo, divino.[3] Essa è principio d' ogni unità riconducendo il molteplice all' uno; è la rettitudine istessa.[4]

Questa tesi aristotelica dell' intelletto possibile e dell' intelligenza attiva sostenuta dai filosofi alessandrini, formò poi il cardine della psicologia di S. Agostino e dei filosofi mistici fino a tutto il secolo XII, e fu pienamente esplicata dagli Arabi e quindi dagli Scolastici nel

---

1) Ivi, cap. III, te. 17, 18; cap. 2, te. 14.

2) Ivi, cap. III, te. 19, 20.

3) *Metaph.*, lib. XII, cap. III, te. 39. — *Moral ad Nicom.*, lib. X, cap. VII.

4) *De anima,* lib. I, cap. I, te. 47; lib. III, cap. V, te. 22.

secolo XIII. E allora sorsero vivissime le polemiche intorno a siffatte teorie psicologiche fra i più eletti ingegni, dei quali ricorderemo Alberto Magno e San Tommaso. Ambedue questi filosofi combatterono tale dottrina, o, meglio, intesero a conciliarla col domma dell'immortalità. Giova qui riassumere il ragionamento di Alberto Magno: « Alcuni filosofi arabi, egli dice, considerarono l' intelletto possibile quale sostanza universale, comune a tutti, non individuata in alcuno. I filosofi latini, cioè gli Scolastici, sostennero invece la molteplicità degli intelletti possibili. Così gli uni come gli altri cadono in errore, perocchè i primi vengono con ciò a distruggere il domma dell' immortalità dell' anima umana; i secondi verrebbero ad affermare la subiettività delle idee universali, della scienza. Non v' ha dubbio che l'intelletto possibile sotto un certo rispetto sia universale e uno in tutti, perchè solo l' universale è capace di comprendere l' universale, nè v'ha dubbio che esso non sia corpo, o inerente a corpo; ma non per questo possiam dire che esso sia sostanza stante da sè. È bensì l'energia d'un'altra sostanza, cioè dell'anima, nella quale è in-

fuso da Dio allorché questa va a informare un corpo. In essa e con essa s' individua; e, benché non assuma organo corporeo, si pone in rapporto con le facoltà sensibili dell' anima. Quando poi questa si distacca dal corpo, cessano le energie o facoltà sensibili, ma non già quella dell' intelletto possibile. » [1] San Tommaso ripete presso a poco gli stessi argomenti, e aggiunge che se fosse vera questa separazione tra l' intelletto possibile e l' anima, l' uomo più non intenderebbe, ma sarebbe inteso, e che, posto che ad ogni materia debba andar congiunta una forma, l' intelletto deve in qualità di forma andar congiunto col corpo. [2] E Dante, fedele seguace di Alberto Magno e di San Tommaso, nel combattere anch' egli tale dottrina, ci dà la ragione dell' errore di Averrois dicendo che egli s' indusse a far disgiunto

> Dall' anima il possibile intelletto
> Perché da lui non vide organo assunto.
>
> *Purg.*, c. XXV, v. 64.

---

[1] *Op. cit.*, lib. III.

[2] Vedi *Summae Theol.* I, *Quaest.* 79, art. 3; e l' opuscolo *De unitate intellectus.*

Prima di Averrois, Avicenna aveva considerato l' intelletto attivo quale sostanza a sé, *existens per se*, e solo unita all' anima razionale, *sicut inhaeret lumen visui.*[1] Averrois poi dichiarò esterno anche l' intelletto passivo che per tutti i suoi predecessori era stato ritenuto come intrinseco all'anima umana, o, per meglio dire, come la funzione più alta. Se è esterna, egli dice,[2] la sorgente luminosa, esterni sono anche i raggi che da quella piovono su le cose. E come la sorgente s' agguaglia all' intelletto attivo, e i raggi all' intelletto passivo, ragion vuole che l' uno e l' altro si tengano per esterni all' anima umana, e l' uno e l' altro siano un solo e medesimo intelletto per tutti gli uomini. Secondo queste dottrine si veniva a negare l' immortalità dell' anima, poiché, considerando l' intelletto qual potenza a sé, ad essa non rimanevano di proprio se non le funzioni del senso e dell' istinto, le quali, per esser legate indissolubilmente coll' organismo, verrebbero a

1) *De anima,* cap. X. Venezia, 1546.

2) ARISTOTELIS *De anima cum Averrois commentariis.* Venetiis, 1562.

cessare con la dissoluzione di questo, traendo nella loro rovina il soggetto stesso senziente. Era quindi ben naturale che i Dottori della Chiesa, i quali si adoperavano a metter d' accordo la scienza con la fede, si volgessero a combattere le dottrine averroistiche.[1]

2. L' intelletto è creato da Dio e infuso nel corpo organato e vivente; quindi « partecipa, dice l'Alighieri, della divina natura a guisa di sempiterna intelligenza; la divina luce vi raggia, come in angiolo, e però l' uomo da alcuni filosofi fu chiamato divino animale. »[2] Nell' intelletto Dante, seguendo Aristotile, distingue più virtú: la *scientifica*, la *ragionativa* o *consigliativa*, l' *inventiva* e *giudicativa;* e tutte queste nobilissime virtú chiama *mente,* la quale « solo dell' uomo e delle divine sostanze si predica...; nè mai dell' animale bruto predicata fue, anzi di molti uomini che della parte perfettissima pajono difettivi, non par doversi nè potersi predicare; e però quei cotali son chiamati nella

---

1) Vedi Felice Tocco, *L'Eresia nel medio evo.* Firenze, Sansoni, 1884; *Introduzione*, pag. 29-31.

2) *Convivio*, tratt. III, cap. II.

grammatica [1] *amenti* o *dementi,* cioè senza mente. Onde si puote vedere che mente è quella fine e preziosissima parte dell' anima che è deitade. » [2] In un altro luogo del *Convivio* pure osserva che non sempre l' intelletto si mostra sano, ma talvolta infermo. « Sano dire si può quando per malizia d'animo o di corpo impedito non è nella sua operazione, che è conoscere quello che le cose sono. » [3] Le infermità dell'intelletto, secondo lui, sono: la jattanza o presunzione, la pusillanimità e la leggerezza da parte dell'anima; la mentecattaggine e la frenesia da parte del corpo. E qui poi prende a ragionare partitamente di ciascuna di queste infermità, con tanta chiarezza e perfezione da far maravigliare ogni ingegno sottile; non possiamo quindi astenerci dal riferire il passo per intero, tanto più che giova al nostro proposito. « Secondo *la malizia dell' anima* tre orribili infermitadi nella mente degli uomini ho vedute. L' una è di naturale

---

1) Scrive il grammatico Sesto Pompejo Festo: *Demens dicitur qui sua mente discesserit, et amens qui a mente abierit.*

2) *Convivio*, tratt. III, cap. II.

3) Tratt. IV, cap. XV.

jattanza causata; ché sono molti tanto presontuosi, che si credono tutto sapere, e per questo le cose non certe affermano per certe; lo qual vizio Tullio massimamente abbomina nel primo *degli Uffici* e Tommaso nel suo *Contra Gentiles,* dicendo: — Sono molti tanto di loro ingegno presontuosi, che credono nel suo intelletto poter misurare tutte le cose, stimando tutto vero quello che a loro pare e falso quello che a loro non pare. — E quinci nasce che mai a dottrina non vengono credendo da sé sufficientemente essere addottrinati; mai non addomandano, mai non ascoltano, disiano essere domandati, e anzi la domandazione compiuta male rispondono. E per costoro dice Salomone nelli *Proverbî:* — Vedesti l'uomo ratto a rispondere? di lui stoltezza più che correzione è da sperare. — L'altra è di *naturale pusillanimità* causata; ché sono molti tanto vilmente ostinati, che non possono credere che nè per loro nè per altrui si possano le cose sapere; e questi cotali mai per loro non cercano, nè ragionano mai, quello che altri dice non curano. E contro a costoro Aristotile parla nel primo libro dell'*Etica,* dicendo quelli — essere insufficienti uditori della mo-

rale filosofia. — Costoro sempre come bestie in grossezza vivono, d'ogni dottrina disperati. La terza è da *levitade di natura* causata; ché sono molti di sí lieve fantasia, che in tutte le loro ragioni trasvolano, e, anzi che sillogizzino, hanno conchiuso, e di quella conclusione vanno trasvolando nell'altra, e pare loro sottilissimamente argomentare, e non si muovono da nessun principio, e nulla cosa veramente veggiono vera nella loro immaginazione. E di costoro dice il Filosofo che non è da curare nè d'avere con essi faccenda, dicendo nel primo della *Fisica* che — contro a quello che nega li princípi disputare non si conviene. — E di questi cotai sono molti idioti, che non saprebbono l'*abbiccí* e vorrebbono disputare in Geometria, in Astrologia e in Fisica. E secondo *malizia*, ovvero *difetto di corpo*, può esser la mente non sana; quando per difetto d'alcuno principio della nativitade, siccome mentecatti; quando per l'alterazione del cerebro, siccome frenetici.... Per che a quelli intelletti che per malizia di animo o di corpo infermi non sono, ma liberi e spediti e sani alla luce della verità, dico essere manifesto la opinione della gente

esser vana, cioè senza valore. »[1] Bene a ragione dunque il poeta, a investigare *la dottrina ascosa sotto il velame delli versi strani*, desidera e chiama soltanto coloro che hanno sano l' intelletto:

> O voi che avete gl' intelletti sani,
> Mirate la dottrina che s' asconde
> Sotto il velame delli versi strani.
>
> *Inf.*, c. IX, v. 61.

3. Abbiamo precedentemente osservato che l' intelletto, quantunque fornito di attività propria, dipende nella sua esplicazione dal senso, da cui attinge materia alla formazione de' propri concetti. Se non che esso talora, per esser dalla divina luce irradiato, con ardito volo si trasporta *in parte, dove la fantasia a lui vien meno*[2] e la memoria non può seguirlo.[3] Ciò avviene nelle cose soprassensibili o divine, che noi vediamo confuse e indistinte, *come quei che ha mala luce*, poiché soverchiano gli occhi della nostra mente. Di esse abbiamo piuttosto la persuasione che la dimostrazione. «Non avendo

---

1) *Convivio*, tratt. IV, cap. XV.
2) Ivi, tratt. III, cap. IV.
3) *Parad.*, c. I, v. 7.

di loro alcun senso, dice Dante, dal quale cominci la nostra conoscenza, pure risplende nel nostro intelletto alcuno lume della vivacissima loro essenza. Siccome afferma chi ha gli occhi chiusi, l'aere essere luminoso per un poco di splendore, ovvero raggio che vi passa, come per le pupille del vipistrello; ché non altrimenti sono chiusi li nostri occhi intellettuali mentre che l'anima è legata e incarcerata per gli organi del nostro corpo. »[1] Ma l'intelletto, sia che si volga a studiare i fatti del senso, sia che s'inalzi alle più sublimi speculazioni, mira sempre con ingenita e irresistibile propensione all'acquisto del vero,

> Che saziando di sé, di sé asseta.
>
> *Purg.*, c. XXXI, v. 149.

Il supremo vero è Dio,

> Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
>
> *Parad.*, c. XV, v. 126.

Esso è l'ultima perfezione nostra, il bene in cui si sazia nostro intelletto, il quale

---

1) *Convivio*, tratt. II, cap. V.

Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha, e giunger puollo;
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
Appié del vero il dubbio; ed è natura
Ch' al sommo pinge noi di collo in collo.

Parad,, c. IV, v. 127.

Taluno ha creduto che Dante con questi versi ponesse il dubbio a fondamento della scienza, il che è falsissimo. Qui Dante, osserva giustamente Augusto Conti, non intende la sospensione di assenso a ogni verità, ma qualunque difficoltà o curiosità di procedere dal noto all'ignoto; e in ciò è veramente il progresso.[1] « Il dubitare in Filosofia, dice il Galilei, è padre dell' invenzione, facendo strada allo scoprimento del vero. »[2] Chi segue il dubbio così fatto, schiva parimenti gli eccessi degli scettici che si astengono sempre dall' affermare la verità, e dei dommatici che superbamente l'affermano senza esame, e pone la scienza su fondamento inconcusso.

4. Ma come dovrà procedere il savio nella

1) *Op. cit.*, p. 2ª, lez. VII, pag. 155-56.
2) *Lettera* al padre Benedetto Castelli, 3 dicembre 1639.

ricerca del vero? Egli si varrà dell'osservazione e dell' esperienza,

> Ch' esser suol fonte ai rivi di vostr' arti;
>
> *Parad.*, c. II, v. 95.

rintuzzerà gl'impeti delle passioni, affinché non facciano velo al giudizio. « L'animo è infermo allorché è di troppo desiderio passionato; e allora falsa nel parere le cose, che ci si rappresentano discordanti dal vero. »[1] Farà buon uso del lume della discrezione, poiché, « siccome colui che è cieco degli occhi sensibili, va sempre secondo gli altri giudicando il male e'l bene, cosí quegli che è cieco del lume della discrezione, sempre va nel suo giudizio secondo il grido, o dritto o falso che sia. Onde, qualunque ora lo guidatore è cieco conviene che esso, e quello anche cieco ch' a lui s' appoggia, venga a mal fine. »[2] Non farà come coloro che

> A voce piú che al ver drizzan li volti,
> E cosí ferman sua opiniöne,
> Prima ch' arte o ragion per lor s' ascolti;
>
> *Purg.*, c. XXVI, v. 121.

1) *Convivio,* tratt. III, cap. X.
2) Ivi, tratt. I, cap. II.

ma andrà cauto nell' accogliere le altrui opinioni; e neppure sarà troppo tenace nella propria, poiché l'amore della propria opinione lega l' intelletto e impedisce l' esaminare sottilmente quanto è necessario per isfuggire l'errore.[1] «Dalla falsa opinione nascono i falsi giudíci, e da' falsi giudíci nascono le non giuste reverenze e vilipensioni; per che li buoni sono in villano dispetto tenuti, e li malvagi onorati ed esaltati. La qual cosa è pessima confusione del mondo.» [2] Inoltre « pericolosissima negligenza è lasciare la mala opinione prender piede; ché cosí, come l' erba multiplica nel campo non coltivato e sormonta e cuopre la spiga del formento, sicché, disparte agguardando, il formento non pare, e perdesi in tutto finalmente; cosí la mala opinione nella mente non gastigata, nè corretta cresce e moltiplica, sicché la spiga della ragione, cioè la vera opinione si nasconde, e quasi sepulta si perde. » [3] Ma sovra ogni altra cosa dovrà il savio tener sospeso l'assenso e dubi-

---

1) *Paradiso*, c. XIII, v. 118.
2) *Convivio*, tratt. IV, cap. I.
3) Ivi, tratt. IV, cap. VII.

tare finché la ragione non abbia ponderati tutti i motivi; al che si richiede che lo spirito abbia assoluto dominio sopra sé stesso. Nel qual proposito l'Alighieri in tal forma si fa ammonire da San Tommaso:

E questo ti fia sempre piombo a' piedi
Per farti muover lento, com'uom lasso,
Ed al sí ed al no che tu non vedi.
Ché quegli è tra gli stolti bene abbasso,
Che senza distinzione afferma e nega,
Cosí nell'un, come nell'altro passo;
Perch'egli incontra che piú volte piega
L'opinïon corrente in falsa parte,
E poi lo affetto lo intelletto lega.
Vie piú che indarno da riva si parte,
Perché non torna tal qual ei si move,
Chi pesca per lo vero e non ha l'arte.

Parad., c. XIII, v. 112.

Alla bellezza di questi versi, massime per l'evidente pittura di cose astratte e difficili a dire anche in prosa, si aggiunge la profondità dell'ammaestramento. In essi San Tommaso in sostanza dice: Il ragionamento col quale t'ho mostrato l'errore del giudizio da te fatto senza la debita riflessione, in avvenire ti renda cauto e lento ad affermare o negare ciò che non discerni chiaramente. Poiché è stoltissimo fra gli

stolti colui che, si tratti di affermare o di negare, afferma e nega senza distinguere le ragioni pro e contra; essendo che il piú delle volte il giudizio precipitato (*l'opinion corrente*) piega in falso, e dipoi l'affetto alla presa opinione impedisce all'intelletto di esaminare la cosa liberamente. Chi si mette a pescare la verità senza conoscerne l'arte, scioglie dal lido peggio che indarno, perché non torna quale si era mosso, ma carico di errori.

5. Nella ricerca del vero, all'intelletto necessarissima è l'attenzione, che Dante con bella metafora chiama *l'occhio della mente.*[1] A fare che sia ben diretta è mestieri fissarla sopra un oggetto solo; onde chi si lascia trasportare dalle svariate e fortuite impressioni dei sensi e dalla foga delle idee, che con indicibile rapidità si succedono nella mente, non che formarsi un giusto concetto delle cose pigliate ad esame, suol perderle pure di vista:

> Ché sempre l'uomo, in cui pensier rampolla
> Sovra pensier, da sé dilunga il segno,
> Perché la foga l'un dell'altro insolla.
>
> *Purg.*, c. V, v. 16.

1) *Paradiso,* c. X, v. 121.

Deve essere inoltre intensa, cioè viva e costante, in modo da non dar luogo ad altri pensieri, da non avvertire le impressioni fatte su i sensi non operanti, e neppure del tempo che rapido trascorre. I quali effetti sono bellamente notati dal poeta filosofo: il primo quando egli descrive il diletto provato da esso, da Virgilio e dalle anime ivi presenti all'udire il canto di Casella:

> *Amor che nella mente mi ragiona,*
> Cominciò egli allor sí dolcemente,
> Che la dolcezza ancor dentro mi suona.
> Lo mio maestro ed io e quella gente,
> Ch' eran con lui, parevan sí contenti
> Com' a nessun toccasse altro la mente.
>
> *Purg.*, c. II, v. 112.

Il secondo, allorché dopo dieci anni rivede su la vetta del Purgatorio la sua Beatrice:

> Tanto eran gli occhi miei fissi ed attenti
> A disbramarsi la decenne sete,
> Che gli altri sensi m' eran tutti spenti.
>
> *Purg.*, c. XXXII, v. 1.

Il terzo, là dove, essendo passata qualche ora senza ch' egli se ne accorga mentre ragiona con Manfredi, vi fa su questa considerazione:

> ....Quando s' ode cosa o vede,
> Che tenga forte a sé l' anima volta,
> Vassene il tempo e l' uom non se n' avvede.
>
> *Purg.*, c. IV, v. 7.

Da tutto ciò s' inferisce che l' attenzione, quantunque sia propria dell' intelligenza, per vari rispetti si congiunge ancora alle altre facoltà umane. Essa difatti è eccitata e sostenuta dalla volontà e alle volte dalla sensibilità ancora; accompagna non solo gli atti intellettuali, ma eziandio i morali; ajuta validamente la memoria e l' imaginazione; è necessaria nell' esercizio di qualsivoglia ufficio; tale insomma è la sua potenza che, ove sia ben diretta e si mantenga costante, fa produrre maraviglie ai sovrani ingegni e opere egregie ancora ai mezzani.

6. Ma oltre che all' acquisto del vero, l' intelletto mira a quello del bene, in quanto dà ordine alla volontà, mostrandole il fine e i mezzi; per tale ufficio esso prende il nome d' intelletto pratico o di ragion pratica, e in ciò si distingue dallo speculativo. Non si deve creder però che con questa distinzione si vogliano fare dell' intelletto due potenze, sibbene due uffici di un' unica potenza. L' intelletto speculativo ap-

prende alcun che senza ordinarlo ad un' operazione; il pratico si: per esempio, l' intelletto del geometra conosce la natura dei triangoli, l' ingegnere la conosce e dispone ciò all' uopo dell' ingegnería; sicché l' oggetto conosciuto è lo stesso quanto alla sostanza, sebbene diversifichi accidentalmente nell' uso che se ne fa. Or, dice San Tommaso che le differenze accidentali non isvariano la potenza, sí le specifiche: *Quod accidentaliter se habet ad objecti rationem non diversificat potentiam.* [1]

[1] *Summ. Theol.*, Pars I, *Quaest.* LXXIX, a. XI. — Vedi A. Conti, *Op. cit.*, p. 2ª, lez. XI, pag. 241.

VIII.

1. Alla parte razionale spetta, oltre l'intelletto, la *volontà;* e « veramente l'uso del nostro animo è doppio, cioè pratico e speculativo, l'uno e l'altro dilettosissimo, avvegnaché quello del contemplare sia più. Quello pratico si è operare per noi virtuosamente, cioè onestamente, con prudenza, con fortezza e con giustizia; quello speculativo si è, non operare per noi, ma considerare le opere di Dio e della Natura. E quest'uso e quell'altro è nostra beatitudine e somma felicità. » [1] In Lia e in Rachele sono adombrate dal poeta queste due virtú, la speculativa e la pratica:

> Io mi son Lia, e vo movendo intorno
> Le belle mani a farmi una ghirlanda.

---

[1] *Convivio*, tratt. IV, cap. XXII.

Per piacermi allo specchio qui m' adorno;
Ma mia suora Rachel mai non si smaga
Dal suo miraglio, e siede tutto giorno.
Ell' è de' suoi begli occhi veder vaga,
Com' io dell' adornarmi con le mani;
Lei lo vedere e me l' oprare appaga.

Purg., c. XXVII, v. 101.

Esaminiamo ora la dottrina dell' operare.

2. Come il senso è il principio del processo conoscitivo, cosí l' appetito è il principio del processo pratico. L' appetito è di tre specie: naturale, sensitivo e razionale.[1] Dicesi naturale la tendenza che hanno tutte le cose sfornite di senso verso un termine proprio; sensitivo il movimento dell' anima che si accoppia alla percezione de' sensi; e questo prende il nome di concupiscibile, che è quello in cui domina l' amore; d' irascibile, che è quello in cui domina l' ira contro gli ostacoli che impediscono il conseguimento dell' oggetto desiderato: l' uno cerca di conseguire il bene, l' altro di rimuovere il male.[2] L' appetito razionale, nel quale consiste

[1] *Convivio*, tratt. IV, cap. XXI, XXII.

[2] Ecco ciò che a questo proposito dice l' Aquinate: *In rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et re-*

la volontà stessa, è quello il cui oggetto è valutato dalla ragione.[1] San Tommaso insiste su la distinzione fra l' appetito sensitivo o animale e il razionale: *Necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nota est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus*

---

fugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent, et ingerunt nocumenta; sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum et ad refugiendum nociva; et haec dicitur concupiscibilis. *Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt; et haec vis vocatur* irascibilis; *unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et supermineat eis.* (*Summ. Theol.*, Pars I, *Quaest.* LXXXI, art. II).

[1] *Convivio,* tratt. IV, c. XXVI; *Summ. Theol.*, Pars I, *Quaest.* LXXXI, a. II.

autem, movens motum; ut in tertio De anima. *Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum disctintionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.*[1] E l'Alighieri brevemente: « Nullo dubita che l'appetito razionale non sia piú nobile che il sensuale, e però piú amabile. »[2] Questa distinzione la troviamo con mirabile poesia significata anche nel canto decimottavo del *Purgatorio:*

> L' animo, che è creato ad amar presto,
> Ad ogni cosa è mobile che piace,
> Tosto che dal piacere in atto è desto.
> Vostra apprensiva da esser verace
> Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,
> Sí che l'animo ad essa volger face;
> E se, rivolto, in vèr di lei si piega,
> Quel piegare è amor, quello è natura
> Che per piacer di nuovo in voi si lega.

---

1) *Summae theol.*, vol. I, *Quaest.* LXXX, art. 2.
2) *Convivio*, tratt. IV, c. XXVI.

Poi, come il foco movesi in altura
Per la sua forma, ch' è nata a salire
Là dove piú in sua materia dura;
Cosí l' animo preso entra in disire,
Ch' è moto spiritale, e mai non posa
Fin che la cosa amata il fa gioire.

V. 19.

Questi appetiti si possono ridurre a un sol principio comune, l' amore.

L' amore è legge dell' universo; dal Creatore alla piú umile delle creature, nessuno sfugge alla gran legge dell' amore:

Nè creator nè creatura mai,
. . . . fu senza amore,
O naturale o d' animo.

Purg., c. XVII, v. 91.

« Ciascuna cosa ha il suo speziale amore, come le *corpora semplici* hanno amore naturato in sé al loro loco proprio, e però la terra sempre discende al centro, il fuoco alla circonferenza di sopra lungo il cielo della Luna, e però sempre sale a quello. *Le corpora composte* prima, siccome sono le miniere, hanno amore al loco dove la loro generazione è ordinata, e in quello crescono, ricevendone vigore e potenza. Onde vedemo la calamita sempre dalla parte della

sua generazione ricevere virtú. Le *piante*, che sono prima animate, hanno amore a certo loco piú manifestamente, secondo che la complessione richiede; e però vedemo certe piante lungo l'acque quasi sempre confarsi, e certe sopra i gioghi delle montagne, e certe nelle piagge e a' piè dei monti; le quali, se si tramutano, o muojono del tutto o vivono quasi triste, siccome cose disgiunte dal loro amico. Gli *animali bruti* hanno più manifesto amore non solamente agli alimenti, ma l'uno l'altro vedemo amare. Gli *uomini* hanno loro proprio amore alle perfette e oneste cose. E perocché l'uomo per la sua nobiltà ha in sé della natura d'ognuna di queste cose, tutti questi amori puote avere e tutti gli ha. »[1]

3. L'amore della prima specie, o sia l'amore naturale o istintivo non può errar mai per sé stesso, perché viene da Dio; ma può esser traviato o impedito dall'amore d'animo, cioè dall'amore di elezione e libero.[2] Questo suol errare in tre modi; o per *malo obbietto,* eleggendo il

[1] *Convivio,* tratt. III, cap. III.
[2] San Tommaso, *Op. cit.*, *Quaest.* LX, a I.

male, o amando il bene infinito con *poco di vigore*, o amando il bene finito con *troppo di vigore.* Finché l'amore d'animo è rivolto a Dio e alle virtú che Dante chiama *primi beni*, e sa contenersi ne' giusti limiti, amando i beni terrestri, *beni secondi*, non v'ha colpa; ma quando si volge al male, o si mostra piú desideroso del bene finito, allora opera contro Dio, ed è peccato. Quindi ne viene che l'amore è negli uomini principio di ogni azione buona e cattiva:

> Lo naturale è sempre senza errore,
> Ma l'altro puote errar per malo obbietto,
> O per poco o per troppo di vigore.
> Mentre ch' egli è ne' primi ben diretto
> E ne' secondi sé stesso misura,
> Esser non può cagion di mal diletto;
> Ma quando al mal si torce, o con più cura
> O con men che non dée corre nel bene,
> Contra il Fattore adopra sua fattura.
> Quinci comprender puoi ch' esser conviene
> Amor sementa in voi d' ogni virtute,
> E d' ogni operazion che merta pene.
>
> *Purg.*, c. XVII, v. 94.

Siccome poi l'amore *non puote torcer viso dalla salute del suo suggetto*, cioè, non può non mirare al bene di quello in cui risiede, ne segue che nessuno può odiare sé stesso, ma solo amare:

Or, perché mai non può dalla salute
Amor del suo suggetto torcer viso,
Dall' odio proprio son le cose tute.

Ivi, v. 106.

E nel *Convivio:* « L' uomo dal principio sé stesso ama, avvegnaché indistintamente. Poi viene distinguendo quelle cose che a lui sono più amabili, e però più appetibili, e seguita quelle; e più e meno, secondoché la conoscenza distingue, non solamente nell' altre cose che secondariamente ama, ma eziandio distingue in sé, che ama principalmente. E conoscendo in sé diverse parti, quelle che in lui sono più nobili più ama. E conciossiaché più nobile parte dell' uomo sia l' animo che il corpo, quello più ama; e così amando sé principalmente, e per sé l' altre cose, e più amando di sé la miglior parte, manifesto è che più ama l' animo che il corpo, o altra cosa; il quale animo naturalmente più che altra cosa dee amare. » [1] Siamo poi naturalmente portati ad amar tutto ciò che è grato e giovevole, e conferisce al nostro sviluppo; il che per noi è bene:

---

[1] Tratt. IV, cap. XXII.

L' animo, ch' è creato ad amar presto,
Ad ogni cosa è mobile che piace,
Tosto che dal piacere in atto è desto.

Purg., c. XVIII, v. 19.

Il bene, in quanto è tale, ed è appreso dall' intelletto, accende amore di sé tanto maggiore, quanta maggior bontà ha in sé; quindi a Dio piú che ad ogni altro bene aspira la nostra volontà:

.... Il bene, in quanto ben, come s' intende,
Cosí accende amore, e tanto maggio,
Quanto piú di bontate in sé comprende.
Dunque all' essenza, ov' è tanto avvantaggio,
Che ciascun ben che fuor di lei si trova
Altro non è che un lume di suo raggio.

Parad., c. XXVI, v. 28.

4. Iddio è il bene dell' intelletto;[1] infinito e ineffabil bene;[2]

Lo sommo ben che solo a sé piace;

Purg., c. XXVIII, v. 91.

quel bene
Che non ha fine, e sé con sé misura.

Parad., c. XIX. v. 50.

---

1) *Inf.*, c. III, v. 18; *Conv.*, tratt. II, cap. XIV.
2) *Purg.*, c. XV, v. 67.

A lui tendono non soltanto le creature che hanno intelletto e amore, ma anche quelle che son fuori d' intelligenza, con tal diversità però che le altre creature mirano alla perfezione propria, e così a una maggiore somiglianza con Dio, ma l' uomo tende a conseguirlo, *ad consecutionem*, dice San Tommaso.[1] E questa tendenza d' ogni cosa creata a Dio ce la significa altamente l'Alighieri allorché parla dell' ordine e dell' armonia universale:

Nell' ordine ch' io dico sono accline
  Tutte nature per diverse sorti,
  Piú al principio loro e men vicine;
Onde si muovono a diversi porti
  Per lo gran mar dell' essere, e ciascuna
  Con istinto a lei dato che la porti.
Questi ne porta il fuoco in vèr la luna,
  Questi ne' cor mortali è permotore,
  Questi la terra in sé stringe ed aduna.
Nè pur le creature che son fuore
  D' intelligenzia quest' arco saetta,
  Ma quelle ch' hanno intelletto e amore.

Parad., c. I, v. 109.

E quindi simboleggia che egli dalla cima del *Purgatorio* salga naturalmente a Dio:

---

1) *Op. cit.*, *Quaest.* I, a. VIII.

Ed ora lí come a sito decreto
Cen porta la virtú di quella corda,
Che ciò che scocca drizza in segno lieto.

Parad., c. I, v. 124.

Fin dal primo momento della sua creazione l' anima nostra si sente portata al godimento del sommo bene,

Di là dal qual non è a che s' aspiri;

Purg., c. XXXI, v. 24.

lo apprende confusamente, e lo va cercando con lungo studio e grande amore, « e, qualunque cosa vede che paja avere in sé alcun bene, crede che sia esso. E perché la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere sperta nè dottrinata, piccioli beni le pajono grandi; e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvoli desiderare massimamente uno pomo; e poi, piú oltre procedendo, desiderare uno uccellino; e poi, piú oltre, desiderare bello vestimento; e poi il cavallo, e poi una donna, e poi ricchezza non grande, e poi piú grande, e poi piú. E questo incontra, perché in nulla di queste cose trova quello che va cercando, e credelo trovare piú oltre. Per

che vedere si puote che l'uno desiderabile sta innanzi all'altro agli occhi della nostra anima per modo quasi piramidale, ché 'l minimo li cuopre prima tutti, ed è quasi punta dell'ultimo desiderabile, ch'è Dio, quasi base di tutti. »[1]

> Esce di mano a lui che la vagheggia,
> Prima che sia, a guisa di fanciulla,
> Che piangendo e ridendo pargoleggia,
> L'anima semplicetta, che sa nulla,
> Salvo che, mossa da lieto fattore,
> Volentier torna a ciò che la trastulla.
> Di picciol bene in pria sente sapore;
> Quivi s'inganna e retro ad esso corre,
> Se guida o fren non torce suo amore.
>
> *Purg.*, c. XVI, v. 85.

5. Ora vediamo quali siano per l'Alighieri i beni finiti. Egli a ciascuna cosa creata dà nome di creato bene,[2] e però « ciascuna cosa per sè è da amare e nulla è da odiare se non per sopravvenimento di malizia; quindi ragionevole e onesto è, non le cose, ma la malizia delle cose odiare, e procurare da esse di partire. »[3]

---

1) *Convivio*, tratt. IV, cap. XII.
2) *Paradiso*, c. XIX, v. 89.
3) *Convivio*, tratt. IV, cap. I.

Donde si par manifesto che l'uomo allora opera il bene quando col suo amore riconosce praticamente gli esseri per quel che sono, cioè li ama con affetto corrispondente all'essenza loro. Il bene è oggetto della volontà,[1] la quale perciò può definirsi la potenza per cui l'uomo si determina al bene, oppure la potenza del fine, in quanto che il bene è il fine ultimo dell'operare umano. Ma niente possiamo propriamente volere che prima non sia da noi conosciuto; e però all'atto della volontà dee precedere il conoscimento di ciò che è oggetto della medesima. L'intelletto adunque è quello che dà ordine alla volontà, mostrandole il fine e i mezzi per conseguirlo. Se non che ella ha potere di determinarsi o non determinarsi verso quel dato oggetto, che l'intelletto le presenta come bene; ed ha potere ancora di muover l'intelletto stesso a presentarle quel dato bene particolare, o sotto l'aspetto di bene o sotto quello di male. E questa sua virtú costituisce il suo carattere proprio e veramente essenziale, vogliamo dire la *libertà,* della quale ad ognuno fa fede la pro-

[1] *Paradiso*, c. XXIII, v. 103.

pria coscienza e la coscienza stessa del genere umano, manifestata perennemente nelle istituzioni religiose e civili di ogni età e di ogni gente e in tutta quanta la storia. Nella libertà interna o morale è la prima radice della moralità delle nostre azioni: in essa è riposta la massima dignità umana; onde cantò l'Alighieri:

> Lo maggior don che Dio per sua larghezza
> Fesse creando, ed alla sua bontate
> Piú conformato, e quel ch' ei piú apprezza,
> Fu della volontà la libertate,
> Di che le creature intelligenti,
> E tutte e sole, furo e son dotate.
>
> *Parad.*, c. V, v. 19.

E nel *De Monarchia: Haec libertas, sive principium hoc totius nostrae libertatis est maximum donum humanae naturae a Deo collatum; quia per ipsum hic felicitamur, ut homines; per ipsum alibi felicitamur ut Dii.* [1]

6. Ma quando comincia a manifestarsi questa libertà? o più precisamente, quando comincia in noi la responsabilità delle azioni?

[1] Lib. I, cap. XIV.

Abbiamo detto che l' uomo è da natura inclinato al vero e al bene universale, che questa inclinazione non è in atto al principio della sua esistenza, ma allora viene ed è determinata dalla natura o da Dio quando si presenta un vero e un bene particolare. A questo comincia il nostro spirito a tendere spontaneamente, come a bene,

> .... e questa prima voglia
> Merto di lode o di biasmo non cape;
>
> *Purg.*, c. XVIII, v. 59.

in quanto essa è naturale, non libera. Ma, affinché a questa prima voglia si accordi ogni altra voglia, si accompagnino, cioè, gli atti della libera volontà, la natura ha dato all' uomo un lume per conoscere il bene e la malizia:

> Lume v' è dato a bene ed a malizia;
>
> *Purg.*, c. XVI, v. 75.

una virtú consigliatrice, che deve tenere la soglia dell' assenso e del dissenso, la *ragione,* la quale nella valutazione delle cose segue una certa norma pórtale dalle verità supreme, direttrici di ogni nostra azione. Queste cominciano a farsi manifeste a ciascuno di noi nel-

l'età, come sapientemente la chiama il popolo, della discrezione.[1] Allora solo siam liberi delle nostre azioni, e però possiamo meritare e demeritare, siamo soggetti a lode e a biasimo, a premio e a pena:

Or perchè a questa [*prima voglia*] ogni altra si raccoglia,
 Innata v'è la virtú che consiglia,
 Che dell'assenso de' tener la soglia.
Questo è il principio là onde si piglia
 Ragion di meritare in voi, secondo
 Che buoni e rei amori accoglie e viglia.
Color che ragionando andaro al fondo
 S'accorser d'esta innata libertate,
 Però moralità lasciaro al mondo.
Onde pognam che di necessitate
 Surga ogni amor che dentro a voi s'accenda,
 Di ritenerlo è in voi la potestate.

Purg., c. XVIII, v. 61.

Crediamo opportuno chiarir meglio questo punto capitalissimo. Poniamo, dice il Gioberti, che la vostra apprensiva, ricevendo l'imagine d'un oggetto esterno, si senta necessariamente mossa dalle sue naturali inclinazioni ad amore o av-

---

1) « Lo più bel ramo che dalla radice razionale consurga si è la discrezione. Ché conoscere l'ordine d'una cosa ad altra è proprio atto di ragione, e questo è discrezione. » *Conv.*, tratt. IV, cap. VIII.

versione verso di esso; sin qui non vi ha certo nulla di libero e che pertanto possa essere imputato. Ma siccome voi avete lume di ragione per disaminare le qualità morali degli oggetti a cui vi sentite inclinato od avverso; siccome voi avete libertà di fare questa disamina, e, fattala, di assentire o di dissentire ai moti primi della natura, si fa luogo ad imputazione rispetto a questo vostro assenso o dissenso; e ne nasce perciò una serie di amori buoni o rei, ma liberi sempre, perchè accompagnati dall'esercizio del vostro libero arbitrio, i quali pertanto sono degni di lode o di biasimo, e meritevoli di premio o di castigo. Facciamo un esempio: Appena si presenta un oggetto al senso esterno, un cibo ad un affamato, il senso esterno lo vede, l'odora; il senso interno o comune apprende l'esterna sensazione, l'imaginazione ne forma il fantasma, l'appetito animale necessariamente è inclinato con sensitiva tendenza a prendersi quel cibo; l'intelletto lo percepisce qual bene, la volontà o appetito superiore naturalmente v'inclina; la ragione discorre su la convenienza dell'oggetto; la volontà liberamente l'abbraccia, applicando le facoltà inferiori al

medesimo, oppure lo rifiuta, determinando l'intelletto a considerare in esso una qualche ragione di male. Dal che si vede che la prima inclinazione dell'appetito superiore, e a più forte ragione quella dell'appetito inferiore, precedono il discorso della ragione, e in esse non c'è libertà. Questa comincia col ragionamento su la convenienza dell'oggetto.

7. Qui taluno potrebbe obiettare: Ma la dottrina su l'influsso degli astri, propugnata dagli Scolastici, e a cui Dante in più luoghi della *Divina Commedia* accenna,[1] non viene essa a legare la volontà dell'uomo, ad escludere la libertà? Fermiamoci un poco su tale questione. Il legame intimo, che gli Scolastici vedevano fra le creature di questa terra e le sfere celesti, doveva trasportare le loro menti ad escogitare non so quali influssi, propagantisi di cielo in cielo, di pianeta in pianeta, sino a noi. Di qui le occulte cagioni, gl'incantesimi e la magia, le trasmutazioni, l'alchimia e le attinenze tra le vicissitudini degli astri e i terre-

[1] *Purgatorio,* c. XXVI, v. 73; XX, 13; XXX, 109; *Paradiso,* c. IV, v. 58; XVII, 76; XXII, 112.

stri avvenimenti, e quindi l' astrologia e gli oroscopi.[1] Da queste superstizioni l'alto ingegno dell'Alighieri non riuscí a sciogliersi del tutto; e invero, pur combattendo la sentenza di Platone che le anime nostre procedessero dalle stelle e fossero nobili piú e meno secondo la nobiltà della propria stella,[2] esprimeva dubitosamente l'opinione che, se tale sentenza fosse stata da quel filosofo espressa con l'intendimento che le stelle influiscano su loro movendole al bene o al male, avrebbe in parte cólto nel segno:

> S' egli intende tornare a queste ruote
> L'onor dell'influenza e il biasmo, forse
> In alcun vero suo arco percote.
>
> *Parad.*, c. IV, v. 58.

Quanto a sé poi, l'alta capacità per ogni *abito destro,* di cui era stato dotato, egli l'attribuisce senza esitare nel canto quindicesimo dell'*Inferno* alla sua stella, e nel trentesimo del *Purgatorio*, con senso eguale, all'influenza de' cieli, le *ruote magne*, determinata dalla costellazione preva-

1) Vedi Asson, *Albo dantesco veronese,* 1865.
2) *Convivio,* tratt. IV, cap. XXI.

lente al suo nascere, *secondo che le stelle son compagne.* E le stelle compagne al nascimento di Dante furono i Gemelli, dalla quale costellazione egli riconosceva il proprio ingegno:

> O gloriïose stelle, o lume pregno
> Di gran virtú, dal qual io riconosco
> Tutto qual che si sia lo mio ingegno,
> Con voi nasceva, e s'ascondeva vosco
> Quegli ch'è padre d'ogni mortal vita,
> Quand' io senti' da prima l'aer tósco;
> E poi, quando mi fu grazia largita
> D'entrar nell'alta rota che vi gira,
> La vostra region mi fu sortita.
>
> *Parad.*, c. XXII, v. 112.

Ma se Dante ammetteva l'influsso degli astri negli esseri vegetativi e nei bruti, e lo ammetteva anche nell'uomo in quanto è dotato di vita vegetativa e sensitiva, lo escludeva totalmente rispetto alla parte razionale. Poiché, se l'uomo (si fa dire il poeta da uno spirito del *Purgatorio*), fosse necessitato a bene o a mal fare dall'influsso degli astri, non meriterebbe nè biasimo nè lode; ma pure la lode e il biasimo si soglion dare; dunque la necessità non ha luogo:

> Voi che vivete ogni cagion recate
> Pur suso al cielo, sí come se tutto
> Movesse seco di necessitate.

Se cosí fosse, in voi fòra distrutto
  Libero arbitrio, e non fòra giustizia
  Per ben letizia, e per male aver lutto.
Lo cielo i vostri movimenti inizia,
  Non dico tutti, ma posto ch' io 'l dica,
  Lume v' è dato a bene ed a malizia
E libero voler, che se fatica
  Nelle prime battaglie col ciel dura,
  Poi vince tutto, se ben si nutrica.
A maggior forza ed a miglior natura
  Liberi soggiacete, e quella cria
  La mente in voi, che il ciel non ha in sua cura.
Però, se il mondo presente disvia,
  In voi è la cagione, in voi si chiegga.

Purg., c. XVI, v. 67.

L'influsso delle stelle su l'uomo si ristringe adunque, secondo Dante, a suscitare nell' animo suo i primi movimenti, i primi appetiti, e neppur tutti, perché gli atti dell' intelligenza e della volontà non vanno soggetti a tale influsso: *Si intellectus et voluntas*, dice l'angelico Dottore, *essent vires animae corporeis organis alligatae, ex necessitate sequeretur quod corpora coelestia essent causa electionum et actuum humanorum; et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut caetera animalia, in quibus non sunt nisi vices animae corporeis organis alligatae; nam illud quod fit in istis*

inferioribus ex impressione corporum coelestium, naturaliter agitur; et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et caeterae res naturales; quae manifeste sunt falsa.[1] E altrove: *Corpora coelestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii: possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, in quantum imprimunt in corpus humanum et per consequens in vires sensitivas, quae sunt actus corporalium organorum, quae inclinant ad humanos actus.*[2] È vero che la libera volontà può trovare fiero contrasto negli appetiti suscitati in noi dagli influssi celesti, ma è pur vero che essa riesce a vincere ogni influsso con l' ajuto della sapienza, dell' amore e della virtù. *Contra inclinationem coelestium corporum homo potest per rationem operari.*[3]

8. Talvolta però sembra che la volontà venga privata della sua essenza da una forza prepotente; ma questo ancora dipende dalla propria elezione; essa non acconsente in modo assoluto

---

1) *Summae Theol.*, Pars I, *Quaest.* CXV, a. IV.
2) Ivi, Pars II, 2ae, *Quaest.* CXV, a. V.
3) Ivi.

al male, ma vi acconsente in quanto teme mali che reputa maggiori:

> Voglia assoluta non consente al danno,
> Ma consentevi in tanto in quanto teme,
> Se si ritrae, cadere in piú affanno.
>
> *Parad.*, c. IV, v. 109.

E in nessun modo per vero la nostra volontà può consentire al male, in quanto è male, ma solo in quanto lo reputa bene:

> E s'altra cosa vostro amor seduce,
> Non è se non di quella alcun vestigio
> Mal conosciuto, che quivi traluce.
>
> *Parad.*, c. V, v. 10.

Che del resto, nessuna forza potrebbe riuscire a far violenza a forte volere; si potrà far violenza al corpo, vale a dire alla libertà esterna, all'anima no:

> Ché volontà, se non vuol, non s'ammorza,
> Ma fa come natura face in foco,
> Se mille volte vïolenza il torza;
> Perché, s'ella si piega assai o poco,
> Segue la forza....
>
> *Parad.*, c. IV, v. 76.

Il che fecero le anime vedute dall'Alighieri nel cielo della Luna, mostrando arrendevolezza di

volontà; se avessero opposta voglia assoluta alla fatta violenza, sarebbero potute ritornare al *santo loco*, egli dice, cioè al chiostro, il che non fecero:

> Se fosse stato lor volere intero
> Come tenne Lorenzo in su la grada,
> E fece Muzio alla sua man severo,
> Cosí le avria ripinte per la strada
> Ond' eran tratte, come furo sciolte;
> Ma cosí salda voglia è troppo rada.
>
> *Parad.*, c. IV, v. 82.

Parrebbe poi che Dante con questi versi

> Intra duo cibi, distanti e moventi
> D' un modo, pria si morria di fame
> Che liber uomo l' un recasse ai denti,[1]
>
> *Parad.*, c. IV, v. 1.

volesse negare la libertà della scelta; ma qui il poeta vuol significare soltanto la sospensione dell'atto della volontà per essere i motivi che agi-

---

[1] *Si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud, sicut famelicus si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum.* (*Summ. Theol.* P. I, 2ae, *Quaest.* XIII, a. VI).

scono su lei di pari forza. Se non che può la volontà diminuire od accrescere il peso dei motivi ad operare, secondo la considerazione ch' ella ne fa fare all' intelletto, e così determinarsi all' azione. *Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.* [1] E per fermo, nel caso accennato qui sopra, la considerazione di non lasciarsi morir di fame basterebbe a far determinare ad uno qualunque dei cibi. « Qui, dice Augusto Conti, è descritto il vigore pratico della volontà, perché essa medesima fa prevalere un motivo, e reca poi a un giudizio pratico piuttosto che ad un altro, talché la libertà cominci da quella libera riflessione e prevalenza, e si compia nel giudizio che dice: voglio. » [2] In egual maniera non possiamo discorrere dei bruti, i quali, per non esser liberi nelle loro tendenze, non possono liberamente distrarre il senso dalla considerazione d' un bene sensi-

---

1) *Summ. Theol.* P. I, 2ae, *Quaest.* XIII, a. VI.
2) *Op. cit.*, p. 2a, lez. XI, pag. 243.

bile. Ma perché il bruto si determini all'uno dei due, basta un piccolo accidente per rimuovere l'attenzione dall'uno, e, rimossala, questo non agisce più su lui nello stesso modo dell'altro, e cotest'altro sarà abbracciato.

9. Per altro la libertà umana ha un limite, dice il poeta, poiché i movimenti istintivi sfuggono al suo dominio, e spesso, suo malgrado, il riso e il pianto tradiscono i segreti pensieri; e anzi, quanto più l'uomo è sincero, tanto meno essi obbediscono alla volontà:

> Ma non può tutto la virtú che vuole;
> Ché riso e pianto son tanto seguaci
> Alla passion da che ciascun si spicca,
> Che men segue voler ne' più veraci.
>
> *Purg.*, c. XXI, v. 105.

A menomare poi direttamente la nostra libertà, e in qualche modo anche ad annullarla, valgono alcune cause interiori, come a dire, l'ignoranza, l'imaginazione, le abitudini, le passioni. Queste ultime, se malvage e mal dirette, sconvolgono l'animo e offuscano la ragione, dalla quale la libertà prende lume e vigore. Allora di noi avviene ciò che cantava il *savio gentile:*

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

In più luoghi delle sue opere Dante accenna a questo fatto. Nel *Convivio*[1] egli dice che «l'animo è infermo allorché è di troppo desiderio passionato, e allora falsa nel parere le cose che ci si apprresentano discordanti dal vero.» Più particolarmente nel *De Monarchia;*[2] dove, dopo aver affermato il libero arbitrio esser libero giudizio di volontà, *liberum arbitrium esse de voluntate judicium,* soggiunge: *Judicium medium est apprehensionis et appetitus; nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa, bona aut mala judicatur; et ultimo judicans prosequitur aut fugit. Si ergo judicium moveat omnino appetitum, et nullo modo praeveniatur ab eo, liberum est. Si vero ab appetitu, quocumque modo praeveniente, judicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur.*[3] E in un altro punto: *Hominibus rationis intuitum voluntate praevalentibus, hoc saepe contingit, ut male affecti, lumine rationis postpo-*

1) Tratt. III, cap. X.

2) *Liber* I, cap. XIV.

3) «Il filosofo dice nel primo della *Metafisica* che quella cosa è libera che è per cagione di sè e non per altrui.» *Conv.*, tratt. III, cap. XIV.

sito affectu quasi caeci trahantur, et pertinaciter suam denegent caecitatem.[1] L' appetito sensitivo è *avversario della ragione,*[2] e spesso, da servo che dovrebbe essere, se ne fa signore, e tanto divien baldanzoso, che *gli occhi che alla mente lume fanno, Chiusi per lui si stanno*[3] alla luce del vero; sicché l' uomo che se ne lascia vincere *fatto ha la mente sua negli occhi oscura,*[4] nè può seguire *virtute e conoscenza.*[5] « Conviene adunque che questo appetito sia cavalcato dalla ragione. Ché, siccome uno sciolto cavallo, quanto ch' ello sia di natura nobile, per sé, senza il buono cavalcatore bene non si conduce; e così questo appetito, che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto che ello sia nobile, alla ragione ubbidire conviene. La quale guida quello con freno e con isproni, come buono cavaliere; lo freno usa quand' ello seguita (e chiamasi quello freno *temperanza,* la quale mostra lo termine in fino al quale è da *seguitare*); lo sprone

---

1) *De Monarchia,* lib. I, c. III.
2) *Vita Nuova,* § 40.
3) *Canzoniere,* p. 2ª, canz. V, st. 3, ediz. cit.
4) *Purg.,* c. XXXII, v. 126.
5) *Inf.,* c. XXVI, v. 120.

usa quand' ello fugge per tornare al loco onde fuggire si vuole: e questo sprone si chiama *fortezza,* ovvero magnanimità, la qual virtú mostra lo loco ove è da fermarsi e da pungere. » [1] Ordinariamente gli uomini cominciano ad operare il bene; ma poi, per i continui stimoli al male si fanno tristi e malvagi; non altrimenti che il fior del susino per effetto della continua pioggia, invece di susine vere, suol dare quelle abortive, che si chiamano bozzacchioni:

> O cupidigia, che i mortali affonde
> Sí sotto te, che nessuno ha podere
> Di trarre gli occhi fuor delle tue onde!
> Ben fiorisce negli uomini il volere;
> Ma la pioggia continua converte
> In bozzacchioni le susine vere.
>
> *Parad.,* c. XXVII, v. 121.

Per mantenere adunque la propria libertà conviene governare i sentimenti col freno della ragione, svolgendoli dal male e drizzandoli al bene. Chi sa vincere gli ostacoli che ha in sé stesso, può, senza niuna difficoltà, superare gli

---

1) *Convivio,* tratt. IV, cap. XXVI.

estrinseci, e anche farsene beffe. Non v' ha più nobile signoria che il comandare a sé stesso:

> E però leva su, vinci l'ambascia
> Con l'animo che vince ogni battaglia,
> Se col suo grave corpo non s'accascia.
>
> *Inf.*, c. XXIV, v. 59.

In questo è riposta la forza del carattere morale, che ci muove a non *essere al vero timidi amici*[1] e a *lasciar dir le genti.*[2] La vera ricompensa alle buone azioni la troveremo nella *coscienza del sentirci puri*,[3] nello scorrer del tempo: *Taci e lascia volgere gli anni.*[4]

---

1) *Parad.*, c. XVII, v. 118.
2) *Purg.*, c. V, v. 13.
3) *Inf.*, c. XXVIII, v. 117.
4) *Parad.*, c. IX, v. 4.

IX.

1. Dalle cose che abbiamo discorse intorno alle principali facoltà dello spirito si può facilmente arguire, che queste sono sí strettamente congiunte insieme, che niuna può dispiegarsi nè con piena efficacia operare senza l'ajuto delle altre; il che non dee far meraviglia a chi pensi che queste sono forze dell'anima una e semplicissima; da essa muovono, e in essa, per cosí dire, s'incontrano. Ma è veramente l'anima semplice ed una? Dante l'afferma là dove parla della generazione. Giova qui richiamare in poche parole alcune cose già dette. Compiuto appena l'organamento del nostro corpo, o, meglio, quando il cervello è atto ad *articolare* e a produrre i fantasmi, che danno all'intelletto la

materia de' suoi concetti, Iddio v'infonde *spirito nuovo di virtú repleto*, cioè, il principio razionale, il quale trae a sé le altre attività, la vita vegetativa e la sensitiva, e cosí

> .... fassi un' alma sola
> Che vive e sente e sé in sé rigira.

Prima di Dante San Tommaso avea cercato di risolvere la questione. Ciò che costituisce l'unità d'un essere, egli dice, è la forma. Imaginate per poco nell'uomo una forma vegetativa per dargli movimento e vita, una forma sensitiva per collocarlo nel numero degli animali, una forma di ragione che lo innalzi alla dignità umana, e allora sarà distrutta l'unità e semplicità e con esse l'esistenza stessa dell'uomo; come, al dir di Aristotile, non potrebbe esistere un bipede se le due qualità di animale e di bipede da doppio principio non discendessero. Inoltre si potrebbe ai filosofi che supponessero due o più anime nell'uomo domandare con Aristotile: Che cos'è mai che congiunge queste diverse anime, e le riduce all'unità? Non si potrebbe altro rispondere, che tale ufficio si appartiene al corpo; che anzi il corpo stesso ha

bisogno d'una forma per riunire in un sol gruppo le varie sue membra.[1] Così San Tommaso; e in sostegno di queste ragioni metafisiche si rivolge all' esperienza, la quale dimostra che l'anima non può cogliere in un solo istante due impressioni simultanee. Egli dice che, quando un atto dell' anima è molto forte, impedisce e distrugge tutti gli altri, cosa che non potrebbe accadere se in noi il principio attivo non fosse uno, ma molteplice.

Quest' argomento fu ripetuto dal poeta filosofo:

Quando per dilettanze ovver per doglie,
  Che alcuna virtú nostra comprenda,
  L'anima bene ad essa si raccoglie,
Par che a nulla potenza piú intenda;
  E questo è contro quell'error che crede
  Che un'anima sovr' altra in noi s'accenda.
E però quando s'ode cosa o vede,
  Che tenga forte a sé l'anima volta,
  Vassene il tempo e l'uom non se n'avvede;
Ch'altra potenza è quella che l'ascolta,
  Ed altra è quella che ha l'anima intera,
  Questa è quasi legata, e quella è sciolta.

Purg., c. IV, v. 1.

---

1) *Summ. Theol.* Pars I, *Quaest.* LXXVI, a. III. — *Contra Gent.,* II, c. LVIII.

2. L'anima è in tutto il corpo, non già per estensione o per contatto materiale, ma per contatto dell'attività, *contactus virtutis*, come dice San Tommaso;[1] e bisogna pure che l'anima si trovi in ogni parte del corpo, giacché ogni parte ha operazioni vitali che cessano partendo l'anima:

> .... L'alma dentro a vostra polve
> Per differenti membra, e conformate
> A diverse potenzie si risolve.
>
> *Parad.*, c. II, v. 133.

Nel *Convivio* parimente dice che l'anima dispiega la sua attività in tutto il corpo, ma che in alcune parti si mostra piú che in altre. « Onde è da sapere che in qualunque parte l'anima piú adopera del suo ufficio, a quella piú fissamente intende ad adornare, e piú sottilmente quivi adopera. Onde vedemo che nella faccia dell'uomo, là dove fa piú del suo ufficio che in alcuna parte di fuori, tanto sottilmente intende, che per sottigliarsi quivi, tanto quanto nella sua materia puote, nullo viso ad altri è simile; perché l'ultima potenzia della materia, la qual è in tutti quasi dissimile, quivi si riduce in

1) *Summ. Theol.* Pars I, *Quaest.* LXXVI, a. VIII.

atto. E perocché nella faccia, massimamente in due luoghi adopera l'anima (però che in quelli due luoghi quasi tutte e tre le nature dell'anima hanno giurisdizione, cioè negli occhi e nella bocca), quelli massimamente adorna, e quivi pone lo intento tutto a far bello, se puote.... Li quali due luoghi per bella similitudine si possono appellare balconi della donna che nello edificio del corpo abita, cioè l'anima. »[1] Ma la vera sede dell'anima, come principio di vita e d'animazione, Dante, seguendo Empedocle, la ripone nel sangue, perché dal sangue perfetto viene la semenza generativa; e però all'anima di Jacopo del Cassero, fatto assassinare *da quel da Esti,* fa dire:

....Li profondi fóri,
Onde uscí il sangue in sul qual io sedea,
Fatti mi furo in grembo agli Antenori.

Purg., c. V, v. 73.

3. Veniamo ora all'ultimo punto del nostro lavoro, riguardante l'immortalità dell'anima. Su quest'argomento insistette San Tommaso in tutta la sua vita, e, seguendo lui, con vivo

[1] Tratt. III, cap. VIII.

sentimento lo trattó pur l'Alighieri. Dopo aver dimostrato che l'anima umana è quanto all' intelletto *forma absoluta*, cioè natura segregata da ogni corporeità e nulla avente di materiale, San Tommaso nella sua *Somma* conclude col dire che essa non si può in niun modo corrompere, perché ha sussistenza o esistenza di per sé; si corrompono bensí le anime dei bruti, perché non sono per sé sussistenti.[1] In un'altra sua opera adduce come argomento la naturale tendenza degli uomini a prolungare la propria esistenza nel pensiero d'una vita futura: *Impossibile est appetitum naturalem esse frustra; sed homo naturaliter appetit perpetuo manere.*[2] Finalmente, il sogno, l'estasi e quella singolare vivezza di pensiero che possono acquistar coloro che sanno comandare alle passioni, il potersi inoltre sollevare dalla materia, il poter vivere per la scienza e per la virtú, l'esaltarsi allo spettacolo delle verità ideali, sono, secondo lui, fatti tali che ci mostrano ad evidenza non soltanto la vita indipendente e distinta del-

---

1) *Summ. Theol.* Pars I, *Quaest.* LXXV, a. V e VI.
2) *Contra Gentiles,* II, c. LXXIX.

l' anima umana, ma la sua immortalità.[1] « Intra tutte le bestialitadi, dice l'Alighieri nel *Convivio*, quella è stoltissima, vilissima e dannosissima che crede, dopo questa vita altra vita non essere; perciocché, se noi rivolgiamo tutte le scritture, sí de' filosofi, come degli altri savi scrittori, tutti concordano in questo, che in noi sia parte alcuna perpetuale. E questo massimamente par volere Aristotile in quello dell' *Anima;* questo par volere massimamente ciascuno stoico; questo par volere Tullio, spezialmente in quello libello della *Vecchiezza;* questo par volere ciascuno poeta, che secondo la fede de' Gentili hanno parlato; questo vuole ciascuna legge, Giudei, Saracini e Tartari, e qualunque altri vivono secondo alcuna ragione. Che se tutti fossero ingannati, seguiterebbe una impossibilità, che pure a ritrarre sarebbe orribile. Ciascuno è certo che la natura umana è perfettissima di tutte le altre nature di quaggiú; e questo nullo niega; e Aristotile l' afferma, quando dice nel duodecimo degli *Animali*, che l' uomo è perfettissimo di tutti gli altri ani-

---

1) *Ivi*, c. LXXXI e c. LXXIX.

mali. Onde, conciossiacosaché molti che vivono interamente siano mortali, siccome animali bruti, e siano senza questa speranza tutti mentreché vivono, cioè, d'altra vita, se la nostra speranza fosse vana, maggiore sarebbe lo nostro difetto, che di nullo altro animale; conciossiacosaché molti sono già stati che hanno data questa vita per quella; e cosí seguiterebbe che 'l perfettissimo animale, cioè l'uomo, fosse imperfettissimo; ch'è impossibile; e che quella parte, cioè la ragione, ch'è sua perfezione maggiore, fosse a lui cagione di maggiore difetto; che del tutto pare diverso a dire. E ancora seguiterebbe che la natura contro a sé medesima questa speranza nella mente umana posta avesse; poiché detto è che molti alla morte del corpo son corsi per vivere nell'altra vita; e questo è anche impossibile. Ancora vedemo continua sperienza della nostra immortalità nelle divinazioni dei nostri sogni, le quali essere non potrebbono, se in noi alcuna parte immortale non fosse: conciossiacosaché immortale convenga essere lo revelante, o corporeo o incorporeo che sia, se ben si pensa sottilmente. E dico corporeo o incorporeo per le diverse opinioni ch'io trovo di

ciò; e quel che è mosso, ovvero informato da informatore immediato, debba proporzione avere allo informatore; e dal mortale allo immortale nulla sia proporzione. Ancora n'accerta la dottrina veracissima di Cristo, la quale è via, verità e luce: via, perché per essa senza impedimento andiamo alla felicità di quella immortalità; verità, perché non soffre alcuno errore; luce, perché illumina noi nelle tenebre dell'ignoranza mondana. Questa dottrina dico che ne fa certi sopra tutte le altre ragioni; perocché quelli la n'ha data, che la nostra immortalità vede e misura, la quale noi non potemo perfettamente vedere mentreché 'l nostro immortale col mortale è mischiato; ma vediamolo per fede perfettamente; e per ragione lo vedemo con ombra d'oscurità, la quale incontra per mistura del mortale coll'immortale. E ciò dee essere potentissimo argomento che in noi l'uno e l'altro sia; ed io così credo, così affermo, e così certo sono, ad altra vita migliore dopo questa passare.»[1] Tutto questo tratto, bellissimo per l'af-

[1] Tratt. II, cap. IX.

fetto caldo e ispirato, si può considerare la vera professione di fede del divino poeta su l'immortalità dell'anima. Nobili ed efficaci sono gli argomenti ch'egli adduce; se non che, riguardo a quello delle *divinazioni dei nostri sogni,* consistendo tutta la forza di esso nel supporre che, dispiegandosi talora nelle nostre menti durante il sogno una virtú ond'esse si rendono divinatrici del vero, se la cagione di cotanto lume è l'immortale Iddio, dev' esser pur anco immortale l'anima in cui il divino lume viene infuso, mi pare che il raziocinio senta molto del sofisma. Dante dice che *quel ch' è mosso, ovvero informato deve proporzione avere allo informatore.* Ora, se *proporzione* s'avesse a considerare rispettivamente all'atto, la cosa starebbe; ma qui *proporzione* è rispetto alla durata, e però non va, poiché in tal guisa si verrebbe a disconoscere in Dio la potenza di muovere alcuna cosa mortale.

In piú luoghi parimenti del *Poema sacro* Dante accenna al domma dell'immortalità, ma piú specialmente nel settimo canto del *Paradiso.* L'anima, egli dice, è dotata di facoltà proprie, l'intelletto e la volontà; e come tale

è sussistente, a differenza di tutti gli altri esseri corporei. Questi, perchè creati dalle cause seconde, sono corruttibili; quella, perché creata immediatamente da Dio, è incorruttibile, eterna, al pari della materia prima. Per diritto d'origine adunque ella possiede le qualità piú speciali, onde, sovra le altre sostanze tutte, somiglia al Creatore, il quale piú vivo raggia sopra di lei il suo amore divino:

> La divina bontà, che da sé sperne
> Ogni livore, ardendo in sé sfavilla,
> Sí che dispiega le bellezze eterne.
> Ciò che da lei senza mezzo distilla
> Non ha poi fine, perché non si muove
> La sua imprenta, quand'ella sigilla.
> Ciò che da essa senza mezzo piove
> Libero è tutto, perché non soggiace
> Alla virtute delle cose nuove.
> Piú l'è conforme, e però piú le piace;
> Ché l'ardor santo, ch'ogni cosa raggia,
> Nella piú somigliante è piú vivace.
> Di tutte queste cose s'avvantaggia
> L'umana creatura....
>
> *Parad.*, c. VII, v. 64.

È questo dunque il carattere dell'anima umana, la sua *prima virtú*, per cui sola può conseguire la *total perfezione*, e giungere *a veder lo fondo*

della sua grazia e del suo paradiso. Così sarà pienamente felice e beata nella visione e nell'amore di Dio, che è

> Luce intellettual piena d'amore,
> Amor di vero ben pien di letizia,
> Letizia che trascende ogni dolzore.
>
> *Parad.*, c. XXX, v. 40.

Queste dottrine che intorno all'anima siamo venuti esponendo costituiscono la parte più bella e ispirata della filosofia dantesca; di quella filosofia medievale, che ebbe in San Tommaso il più grande e passionato cultore, in Dante il vero poeta. Nella *Vita Nuova*, nel *Convivio*, nella *Divina Commedia,* in tutte le opere di quel sovrano intelletto noi la cogliamo nelle sue varie relazioni con la vita religiosa, civile e familiare d'allora, con la letteratura e con l'arte; « qui le dottrine della Scolastica fatta poesia, qui parole e frasi dei Dottori rese talquali, benché in più lucentezza, qui rifiorito nel volgare il semplice latino d'allora, la precisione logica degli argomenti rispecchiata nel rilievo e nella spiritualità dell'imagine, i pro-

cellosi affetti più battaglieri ad un tempo e mitigati nelle visioni supreme, la *Vita gloriosa* di Fra Tommaso poetante su ne' cieli col Ghibellino. » [1]

---

[1] A. Conti, *Storia della Filosofia*, part. 2ª, Lezione settima, pag. 152.